# El prójimo y el extraño

*El encuentro de las civilizaciones*

Roger Bastide

Amorrortu editores
Buenos Aires

cerlo debe desprenderse de su etnocentrismo, salir del mundo de sus valores. La lectura de las obras y artículos dedicados al mesianismo que se da en llamar colonial demuestra que, con escasas excepciones, el mesianismo no está bien comprendido —o no lo estuvo hasta hace poco tiempo— porque se lo abordó desde una perspectiva occidental. Los artículos que hemos reunido aquí con relación al problema tienen, pues, un aspecto polémico: intentamos mostrar que ese mesianismo constituye una forma normal y legítima de la dinámica social; una crisis, quizá, pero de crecimiento.

En segundo lugar, porque el mesianismo proporciona una excelente ilustración de esa unión de las civilizaciones a que nos hemos referido líneas atrás. Constituye un intento, a veces dramático, siempre auténtico, de integrar valores occidentales en civilizaciones distintas de la nuestra, dentro del respeto por los valores culturales tradicionales. Plantea el problema de la Encarnación de lo divino en lo humano. Aspiro a que quienes me lean se planteen, apenas cerrado este libro, el problema de saber si ese mesianismo no debería ser repensado, interiorizado de algún modo, revivido —en todo su patetismo— como un castigo y un mensaje de vida al mismo tiempo. Como un castigo, en la medida en que es nuestro desconocimiento de las realidades culturales lo que nos ha impulsado, en nuestro orgullo, a exhortar a los demás a que copien lisa y llanamente nuestra civilización; como mensaje de vida, en la medida en que tengamos el coraje de darnos cuenta de que la búsqueda de lo Sagrado es algo que también nos concierne: hemos puesto a nuestro Dios en un escaparate, rodeado de bolillas de naftalina para asegurar su conservación, y así, con un vidrio o una puerta, lo mantenemos separado del mundo que palpita afuera. Hay que echar abajo esa puerta, quebrar ese vidrio.

Reencontrar el sentido de la rebelión fecunda, hacer que lo divino vuelva a la tierra. Los cultos de cargamento o los de Sion representan algo más que «fenómenos curiosos» dignos de análisis: son llamados que debemos escuchar.

# Primera parte. El encuentro de los hombres

El estudio del prejuicio racial no puede separarse del examen de las situaciones sociales en las que interviene, y, dado que tales situaciones se hallan en permanente transformación, tafnbién el prejuicio racial se modifica con el andar del tiempo: manteniéndose idéntico en lo esencial, muda de forma o de ropaje.

Solo podremos percibirlo, pues, si lo examinamos dentro de las sociedades globales concretas. Es posible, pese a todo, separar algunas variables que pueden parecer especialmente importantes, dado que algunos sociólogos las han convertido en factores —a menudo exclusivos— de la creación de los prejuicios raciales. De modo que, cuidando de no olvidar nada de la complejidad de las sociedades globales a las que nos referiremos, y para que se comprendan mejor la función y el lugar de esas variables o factores en un ensayo de sistemática del prejuicio, vamos a examinar sucesivamente:

1. La variable económica (a través de la industrialización del Brasil).
2. La variable sexual (a través de una comparación que esta vez ya no se hará entre etapas de la evolución temporal de un mismo país, sino entre naciones distintas).
3. Por último, la variable religiosa (a través de un estudio sobre las relaciones entre el calvinismo y el racismo).

# 1. El prejuicio racial[1]

Me complace, señores, estar entre ustedes para hablar sobre el problema del prejuicio racial. En Francia hay muchos hombres de buena voluntad, pero desgraciadamente la buena voluntad no basta si no está sustentada por conocimientos previos. Hemos tenido la triste experiencia de ello hace algunos años, cuando, apenas concluida la Segunda Guerra Mundial, llegó un primer contingente de estudiantes africanos a trabajar en las universidades francesas. Por ese entonces hubo misioneros, tanto católicos como protestantes, que recomendaron a las familias de clase media de París y otras ciudades universitarias recibir con amistad y amor a esos estudiantes, que se habían formado en las escuelas misionales de Africa. Y esos estudiantes fueron, efectivamente, recibidos con mucha buena voluntad, mucho espíritu amistoso —y hasta me atrevería a decir que con mucho amor— por esas familias. Por desdicha, los temas de conversación elegidos fueron desastrosos, y levantaron una muralla entre los interlocutores. Se habló a esos estudiantes africanos de la selva virgen, de víboras, de leones, de brujos o de magos, y en ocasiones hasta de antropofagia; y ellos, que soñaban —y sueñan todavía— con un Africa occidentalizada, un Africa moderna, un Africa lanzada hacia el futuro, se sintieron heridos por esas conversaciones: de ahí en más prefirieron guardar silencio, y dejaron de frecuentar a las familias francesas.

De un modo parecido —como sabrán ustedes— se cometieron errores, por ejemplo, al crear maternidades en Africa. Es evidente que el fin de esas maternidades era facilitar la lucha contra la mortalidad entre las parturientas y los recién nacidos. Pero muchos pueblos tienen la costumbre de enterrar la placenta después del alumbramiento, porque establecen una relación de orden místico entre la vida del niño y la placenta; los brujos pueden influir sobre esta última, y por ese medio dañar la salud del niño o, en todo caso, causarle perjuicios.

1 Conferencia pronunciada en el C.M.I.S.O.M. el 29 de noviembre de 1958.

En esas condiciones las mujeres africanas que esperaban un hijo no querían ir a las maternidades, y muy a menudo fue preciso obligarlas, lo cual significó, también esta vez, un choque entre la comunidad africana y la comunidad blanca.
Estos dos ejemplos demuestran que no es suficiente tener buena voluntad. Se necesita, además, conocer y comprender los problemas, y felicito a los organizadores de este Centro; y también a ustedes, que por voluntad propia han venido a estudiar a esta casa, porque comprendieron cabalmente que el conocimiento es necesario para la acción.

En ese marco, el de una investigación puramente teórica sobre las relaciones humanas en el interior de las comunidades multirraciales, se inscribe de algún modo la exposición que hoy haré ante ustedes acerca del prejuicio racial.
Se trata de un prejuicio que en mayor o menor medida experimentamos todos, y muy a menudo sin darnos cuenta. En una ocasión la UNESCO me encargó la realización de un estudio sobre las relaciones raciales en la ciudad de San Pablo, Brasil, y en otra tuve la responsabilidad de una tarea similar referida a los estudiantes africanos en Francia. En ambas oportunidades organicé un pequeño equipo de trabajo, al que me dirigí en estos términos: «Antes que nada vamos a psicoanalizarnos nosotros mismos, lo cual significa que primero intentaremos ver si no existe en nuestro fuero íntimo, sin que lo sospechemos, un prejuicio de raza o un prejuicio de color escondido o disimulado». En el Brasil, por ejemplo, donde según se dice el prejuicio racial no existe, los alumnos exclamaron en seguida: «Pero nosotros no tenemos prejuicios, absolutamente ningún prejuicio». Pues bien: gracias a este psicoanálisis llegaron a la conclusión de que realmente había en ellos un prejuicio racial y no lo habían percibido. Por lo tanto, debatir este problema reviste importancia, y me alegra mucho hacerlo hoy con ustedes.

¿Qué es un prejuicio? No me refiero al prejuicio racial sino *al* prejuicio en general. Es un conjunto de sentimientos, de juicios y, naturalmente, de actitudes individuales que provocan —o_ al menos favorecen, y en ocasiones simplemente justifican— medidas de discriminación. El prejuicio está vinculado con la discriminación. Existen prejuicios de sexo que discriminan entre hombre^mujer, prejuicios de clase que discriminan entre proletarios y burgueses, y, por fin, prejuicios de raza o de etnia. Pero en cada caso se trata siempre de actitudes, sentimientos y juicios que justifican o provocan fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo por otro.

Sin embargo, el prejuicio racial asume formas extremadamente diversas, y conviene distinguir entre el prejuicio racial propiamente dicho, el prejuicio de color, el prejuicio de clase en una sociedad multirracial —es decir, que comprenda muchas razas que viven juntas pero formando estratos superpuestos— y, por último, el prejuicio étnico o cultural. Por cierto que muy a menudo esas distintas formas de prejuicio se entremezclan y fusionan, pero creo que para mayor claridad conviene distinguirlas desde el comienzo.

*El prejuicio de raza* existe especialmente en el sur de Estados Unidos y en las repúblicas del sur de Africa. Allí la raza no está definida por caracteres biológicos sino por caracteres sociales. El concepto de raza no es un concepto de antropología física sino un concepto sociológico. Todo aquel por cujas venas corra una gota de sangre negra es considerado negro. Por ende, el mulato, e incluso el mulato claro, el mulato que en otros países —el Brasil, por ejemplo— podría pasar por blanco, es clasificado en Estados Unidos como negro y separado de la comunidad de los blancos. Por consiguiente, es el origen étnico, por remoto que sea, el que define la raza. Basta con tener un abuelo o un bisabuelo de color, aunque todos los demás miembros de la parentela sean blancos, para ser considerado negro. Aquí tienen ustedes la misma definición que Hitler empleó para definir a los judíos en Alemania.

En esos países los grupos están separados por barreras infranqueables. No se me escapa que anualmente hay en Estados Unidos unas diez mil personas con poca —pero con muy poca— sangre negra que consiguen cruzar la «línea de color» y confundirse en medio de la comunidad blanca; pero no logran este objetivo sino a cambio de abandonar el lugar en que han nacido, donde se sabe que entre sus antepasados remotos figura un esclavo, un negro. Por lo demás, es de observar que muchas de las personas que cruzaron la línea de color acaban muy a menudo por reencontrar la fidelidad ancestral y prefieren volver a su ciudad natal, incluso para convertirse allí, como a veces sucede, en líderes de la casta negra.

Este prejuicio es un prejuicio muy fuerte y que se manifiesta en medidas institucionales. Quiero decir con esto que las leyes siguen la misma dirección que las costumbres; por ejemplo, prohiben a los negros frecuentar ciertas escuelas y viajar en los mismos coches de ferrocarril u ocupar los mismos asientos de ómnibus que los blancos; les fijan, asimismo, entradas especiales en las oficinas de correos, o butacas reservadas en los teatros y los cines; inclusive existen plazas públicas para

negros, distintas de las plazas que se hallan destinadas a los blancos.

El segundo prejuicio, *el prejuicio de color,* parece menos virulento. Para examinarlo tomaré el ejemplo del Brasil. Las reglas admitidas en este país son simétricamente opuestas a las que se practican en Estados Unidos: una gota de sangre blanca basta para que, en el Brasil, se clasifique a un individuo en el grupo de Tos blancos. En consecuencia, un mulato claro no será considerado como un negro sino exactamente igual a un blanco; no será objeto de discriminación alguna; será recibido en los salones de los blancos y se le servirá en el comedor. Por otra parte, el color de la piel no tiene demasiada importancia en el Brasil; más importancia se concede a la textura de los cabellos o la forma de la nariz. Efectivamente, como en el Brasil hay muchos indios y estos indios se han mezclado con los blancos, resulta a veces que entre gente morena no es posible discernir con facilidad quiénes son mestizos de indios y blancos y quiénes cuarterones de negros y blancos. El color de la piel no es muy significativo, mientras que la textura de los cabellos y la forma de la nariz asumen gran importancia. Si se tiene el pelo crespo es evidente que se cuenta a un negro entre los antepasados, ya que los indios tienen el pelo lacio. Una nariz demasiado chata y fosas nasales demasiado abiertas son asimismo indicios de ascendencia africana. Por eso suele decirse, hablando de los demás: «Tienen buen peló» (traduzco aquí la expresión portuguesa); con ello se quiere indicar: tienen pelo lacio, pueden pasar por mestizos de indios y evitar la sospecha de que corre sangre negra por sus venas.

Pero junto al color de la piel, la textura de los cabellos y la forma de la nariz, en ¿1 Brasil intervienen otros elementos para clasificar a los negros: la educación, la instrucción y la riqueza. Existe un proverbio según el cual un negro rico es un blanco, y un blanco pobre es un negro. Con esto se quiere decir que la posesión de cierta fortuna permite clasificar a la gente, del mismo modo que el color de la piel. Algunos negros han llegado a ser abogados o médicos, y ocupan posiciones importantes dentro de la sociedad brasileña. 'En Estados Unidos el t;olo hecho de ser negros y descender de esclavos determinaría que la comunidad blanca los rechazase sin tomar en cuenta para nada su inteligencia o su fortuna personal. En el Brasil no hay nada de eso: si un negro es rico e instruido, y especialmente si ha recibido una buena educación y tiene buenas maneras, si sabe comportarse en un salón, será recibido en cualquier parte exactamente igual que si fuese un blanco.

¿En qué consiste, entonces, el prejuicio de color? Responde a la idea de que cuanto más negro es alguien, mayores posibilidades habrá de que sea un proletario, pertenezca a las capas bajas de la población, le falte educación y, sobre todo, sea pobre. Por consiguiente, la discriminación recae en el Brasil sobre los negros más oscuros. Por otra parte, esa discriminación asume una forma hipócrita; ahí está la razón de que hace un momento les dijese: en el Brasil se afirma que no existen prejuicios de color, pero todos tenemos prejuicios, por lo cual debemos luchar a cada instante con nosotros mismos y renovar incesantemente nuestra autocrítica.
En el Brasil, decíamos, el prejuicio asume una forma hipócrita. Cuando, por ejemplo, un negro se presenta en un banco o una casa comercial a pedir empleo, jamás se le responderá: «No, aquí no tomamos negros»; se le dirá: «Por ahora no tenemos vacantes, así que déjenos su dirección y cuando haya algo lo llamaremos». Naturalmente, el negro nunca recibirá noticia alguna. El mulato, en cambio, entra en cualquier parte y siempre es bien recibido. De modo que a su vez, para no verse asimilado a un negro y separarse mejor de una clase a la cual pertenece en alguna medida, el mulato —quizá con mayor énfasis que el blanco— alienta prejuicios de color contra esos hermanos suyos con más cantidad de sangre negra que él. Ustedes saben que ese es el gran problema de Haití, donde la oposición de los colores se ve aumentada por una rivalidad política entre la clase burguesa de los mulatos y la clase campesina de los negros. Muchos hechos análogos aparecen también en el Brasil, y un proverbio expresa: «El mulato esconde en la cocina el retrato de su madre negra, pero cuelga el de su padre blanco en la sala».

El tercer prejuicio, *el prejuicio de clase*. suele estar vinculado con el de color. Existe en todas partes; lo encontramos en ""todos" los países donde hay clases sociales: un burgués no se alegrará de que su hija se case con un proletario, y en el ' subterráneo vemos gente que evita sentarse junto a un obrero, en particular si este va un poco sucio. Por lo tanto, el prejuicio de clase no depende del problema de las razas. Pero en las sociedades de los países de América latina en que la división por clases corresponde exactamente a la división por etnias o por razas, el prejuicio racial adopta muy a menudo la forma del prejuicio de clase.
Así es que en países como México, Perú, Venezuela, Guatemala, etc., conocidos bajo la denominación común de América indígena a causa del alto número de indios que componen su

población, existen tres clases sociales: la clase alta o élite, constituida casi con exclusividad por blancos descendientes de españoles; en un nivel extremadamente inferior con respecto a ella, la clase baja, integrada por indios puros y en casos también por negros más o menos puros. Entre estas dos se ubica una tercera, que no me atrevería a llamar clase media -—porque no guarda relación alguna con la clase media europea— pero sí en cambio (permítaseme la expresión) clase intermedia, compuesta por mestizos: mestizos de negros y blancos, mestizos de indios y blancos y también mestizos de indios y negros —ya que, contrariamente a lo que se suele decir, no existe oposición racial entre indios y africanos, y los descendientes de africanos se mezclan de buena gana con los descendientes de indios—. Esta clase intermedia es la de los «ladinos», gente instruida que habla español, gente emprendedora y astuta, que sabe desenvolverse.

En consecuencia, los prejuicios asumirán aquí la forma de prejuicios de la clase blanca contra la clase de los intermedios, de los ladinos contra los indios «salvajes», de los mulatos contra los negros.

Pero a un indio puro —desde el punto de vista racial— que en virtud de su instrucción o su riqueza alcance una posición de cierta importancia (en el comercio, p. ej.) dentro de la clase intermedia, se lo dejará de llamar indio y pasará a ser un ladino, aunque no sea mestizo. A su vez, si un mestizo —y esto ocurre con "creciente frecuencia, como resultado de las alteraciones económicas que presenciamos en la actualidad—, por el hecho de ingresar en la universidad y salir de ella convertido en médico o abogado alcanza la clase alta, inmediatamente será tratado como un integrante de la élite.

Por lo tanto, este prejuicio es, mucho más que un prejuicio de raza, un prejuicio de clase; pero no hay duda He" que ambas nociones están ligadas, y siempre que se vea a alguien muy negro, muy oscuro, se lo creerá *a priori* miembro de la clase baja y en consecuencia se lo evitará o se lo tratará con cierto desdén. Si ese negro pretende ser aceptado deberá probar que pese a su tinte no forma parte de la clase inferior. Es indudable que ese primer contacto le dejará cierto resentimiento y animosidad contra el blanco, y no lo es menos que tales sentimientos pueden perturbar el juego de las relaciones entre los hombres o los grupos de una misma sociedad.

El último prejuicio, *el prejuicio cultural,* es el que más difundido se encuentra en Erancia.

El nuestro es el país de Descartes, de Voltaire, de las ideas

claras y distintas; es también un país misionero, tanto desde el punto de vista cristiano —lo digo pensando en las Cruzadas— como desde el revolucionario —pienso en nuestra manera de propagar las ideas de 1789.

Tendemos, asimismo^ a considerarnos superiores a los otros pueblos. No hay como ir al exterior para darse cuenta de ello; se advierte que los franceses, cuando viajan fuera de su país, dan siempre la impresión de ser personas pretenciosas. No quiero decir que seamos más pretenciosos que muchos otros; pero creemos que nuestra civilización y nuestra cultura son superiores a las otras civilizaciones y las otras culturas. Siempre nos comportamos como misioneros; siempre queremos —por otra parte,_a causa precisamente del amor que nos inspiran los demás pueblas— llevar nuestra civilización a todos los pueblos de la tierra, afrancesarlos, «asimilarlos». Esto es lo que yo llamo prejuicio cultural. Prejuicio, porque todas las civilizaciones tienen un mensaje que entregar al mundo; todas —no solo la civilización francesa— tienen algo de grandeza y belleza.

Cuando_entramos en contacto con los pueblos asiáticos y los jjueblos africanos —tiempo atrás los españoles y los portugueses se habían conducido del mismo modo frente a los pueblos americanos—, los consideramos como pueblos inferiores al nuestro y los tratamos como a salvajes o bárbaros. Era, por lo demás, la época —principios del siglo xix— en "que el evolucionismo se hallaba en boga, y según el evolucionismo la humanidad pasa por toda una serie de etapas: la etapa del salvajismo,luego la de la barbarie (que de cualquier manera ya es un progreso con relación al salvajismo primitivo) y, finalmente, la etapa de la civilización. Por lo tanto, de acuerdo con esta teoría, considerábamos salvajes a los canacas de Nueva Caledonia y bárbaros a los africanos de la costa occidental. En todo caso los considerábamos niños grandes que seguramente podían ser educados, y «ser educados» significaba adquirir nuestra civilización. Pero nada hay más triste y ^oloroso para un ser humano que sentirse tratado como un ser inferior |x>r el hecho de pertenecer a una civilización distinta.

Creo que allí reside la forma de prejuicio más difundida en Francia. Mientras que los ingleses —por desprecio o por altanería, quizá—- conservaron muchas tradiciones africanas en sus colonias, nosotros, a la inversa, combatimos a las civilizaciones africanas —y las combatimos por amor, dicho sea de paso, ya que, convencidos de la superioridad de nuestra

civilización, quisimos dársela a los africanos, tanto como a los asiáticos—. Pero en principio ello significaba desarraigarlos de su propia cultura, y esos desarraigados se convirtieron necesariamente en hombres alienados; hoy nos lo reprochan.

Ciertamente, este prejuicio étnico no es una exclusividad de los franceses, pero siempre aparece vinculado con la raza y el color. Los franceses, cuando vemos a un africano, pensamos inmediatamente en la civilización de su país y, como consecuencia de ello, lo consideramos *a priori* inferior a nosotros. Incluso cuando se trata, por ejemplo, de un estudiante en el que reconocemos igual cultura que la nuestra, nos decimos: «Sí, pero es una cultura de imitación, una cultura aplicada sobre su barbarie primitiva, y este africano no puede ir muy lejos; está cerca de nosotros solo aparentemente; en el fondo de su alma es muy distinto, y jamás logrará asimilarse por completo». Esta es la forma que asume el prejuicio entre nosotros, los franceses.

Veamos ahora cuál es el origen de estos diversos prejuicios que, como les dije, se fusionan y entremezclan.

Creojcpe casi todos los etnógrafos y todos los sociólogos han destacado el hecho de que los prejuicios racialesTno siempre existieron, mientras que, a la inversa,los prejuicios culturales y los prejuicios religiosos se han jnanifestado siempre. Por ejemplo, los griegos de la Antigüedad se separaban de los bárbaros, y también los judíos se oponían violentamente a los no judíos. Pero estos no eran prejuicios raciales sino étnicos: los bárbaros eran aquellos que ignoraban la civilización helénica, y no judío, quien no adoraba a Jehová y rechazaba al Dios de Israel. La oposición, pues, se debía a diferencias culturales o a una diferencia de religiones. Volvemos a encontrar esta oposición, aun en nuestros días, en el Islam. Se dice que el Islam no contiene prejuicios raciales, y sin embargo ustedes conocen la oposición que alza al musulmán contra los cristianos. Es que, precisamente, la oposición surgida del Islam no es una oposición racial sino una oposición religiosa. Cuando un negro se convierte en mahometano es colocado en estricto pie de igualdad con los demás mahometanos, puesto que practica el mismo culto, eleva las mismas plegarias y cree en la misma divinidad. Un cristiano, en cambio, por más que sea blanco, será considerado como un «perro» por los musulmanes. Así se caracterizan las formas antiguas de este prejuicio.

El prejuicio racial comienza a desarrollarse de manera notoria, a partir del siglo xvi. Está relacionado _cgn jriertas ideologías^ que son ideologías de la clase capitalista^ El descubrimiento

de América permitió a los europeos la conquista de nuevas tierras, dando a jos blancos la posibilidad de convertirse en propietarios de inmensos latifundios de los cuales podían, lograr abundantes recursos. Pero esta toma de posesión de enormes extensiones de tierra necesitaba un justificativo: se debía mostrar que los indios no las cultivaban, no les hacían rendir todo el provecho posible, todos los beneficios que correspondía extraer de ellas, en virtud de lo cual era justo que los blancos se las apropiasen, sustituyendo a los indios en la misión de cultivarlas. Dado que los indios no pudieron resistir el régimen de las plantaciones, ya que muchos de ellos eran nómades y por ende incapaces para establecerse en un lugar fijo, y puesto que la extensión de esas plantaciones requería abundante mano de obra —una mano de obra que, además, estuviese habituada al clima tropical—, se reemplazó al indio con el africano. El tráfico de negros se inició hacia fines del siglo xvij para desarrollarse sobre todo a partir del siglo xviL_Pero aquí también había queJustificar, y justificarse a sí mismo, la desvergonzada explotación de una raza por otra. Y el mejor recurso era alegar que los negros constituían un pueblo inferior al de los blancos. Hasta los teó^ logos discutían gravemente si los africanos tenían alma o si no serían más semejantes &l monc^que al hombre. Es entonces —y solo entonces- - cuando nace el prejuicio racial.

Durante el siglo xix_ese_prejuicio dio origen a una doctrina de Ja que todos ustedes han oído hablar, y que seTlama racismo. Han sido franceses como Gobineau y G.-V. de Lapouge quienes establecieron sus bases teóricas. Sin embargo, este racismo se desarrolló sobre todo fuera de Francia: inicialmente entre los ingleses, a quienes permitió justificar el imperialismo anglosajón, y luego entre los alemanes, donde tomó la forma del mito ario. Pero debe señalarse que el racismo de Gobineau y Lapouge no era un justificativo para la discriminación y la segregación con respecto a los negros; era una doctrina de blancos y para blancos. Originariamente se trataba de una doctrina aristocrática destinada a racionalizar prejuicios de clase más que prejuicios de raza. Se trataba de mostrar que los campesinos y los proletarios merecían su situación inferior en el campesinado o la industria por el hecho de pertenecer a razas braquicéfalas morenas, mientras que, porel contrario, todas las élites, en especial las urbanas intelectuales, pertenecían a la raza de los dolicocéfalos rublos. Inicialmente, pues, la meta de esta doctrina consistía en dar un justificativo a la separación de las clases sociales dentro de Europa. Pero, como

ustedes ven, el racismo siempre procura justificar la separación, la segregación y la explotación. Por eso, con toda naturalidad, pudo ser utilizado después para justificar la esclavitud, y más tarde la colonización.

El prejuiciOj pues, se presenta siempre como el acto de defensa de un grupo dominante frente al grupo dominado^ o como justificativo de la explotación. Esta circunstancia se ve ilustrada por la evolución del concepto de prejuicio en América del Norte.

Durante el período de la esclavitud, y contrariamente a lo que se afirma en *La cabana del Tío Torn,* las relaciones entre blancos y negros no fueron malas. Los negros no eran peligrosos para los blancos; muy a la inversa: les resultaban útiles. Los integrantes de la clase alta, la clase de los amos, manifestaban incluso cierta especie de paternalismo afectivo, sentimental, respecto de sus esclavos, o al menos de algunos de ellos. Las nodrizas de los niños blancos, las mucamas y cocineras, eran tratadas exactamente igual que como hasta hace algunos años se trataba en nuestra sociedad burguesa a los domésticos, es decir, como parientes pobres que sin embargo forman parte de la familia, y no como personas de una clase distinta.

Pero cuando, por decisión de los hombres del Norte, la esclavitud fue abolida en el sur de Estados Unidos, los blancos tuvieron miedo; temieron el ascenso de los negros, que podían convertirse en competidores. El miedo cundió especialmente entre los blancos pobres, simples artesanos o pequeños granjeros que veían próximo el momento en que, gracias a la instrucción, los negros los alcanzarían, les harían la competencia y, finalmente, los vencerían. El prejuicio racial se convirtió, pues, en el sur de Estados Unidos, en verdadero instrumento bélico de la lucha entablada en el mercado del trabajo entre dos clases competidoras, la de los blancos pobres y la de los negros, la última de las cuales podía escalar posiciones en la sociedad y, si no empuñar las riendas, cuando menos ganar el lugar a que sus méritos y esfuerzos le diesen derecho.

Así es como actualmente vemos que el prejuicio se desarrolla también en el norte de Estados Unidos. ¿A qué se debe esto? La intervención norteamericana en la Primera Guerra Mundial hizo que los blancos fuesen a pelear a Europa, en el momento en que se producía un aumento en la demanda de mano de obra, y las fábricas del Norte se vieron obligadas a cubrir las plazas vacantes. En consecuencia los negros dejaron el sur y se encaminaron hacia las grandes metrópolis como Nueva York, Chicago y Detroit; allí vivían, es cierto, pequeñas

minorías negras, pero en aquella ocasión los grandes centros urbanos se vieron invadidos por una verdadera ola de gentes de color. Concluida la guerra, los obreros blancos se dieron, cuenta de que además de la mano de obra blanca existía una mano de obra disponible que, al no hallarse sindicalizada, aceptaba trabajar por salarios más bajos, y una sensación de pánico ganó sus filas. Inmediatamente, por contragolpe, el prejuicio racial tomó cuerpo en el norte de Estados Unidos, donde antes no existía.

Ven ustedes, pues, que siempre hay relación entre el factor económico —es decir, la lucha por cierto status social o económico— y el prejuicio.

Hace ya varios años me tocó estudiar en San Pablo un problema semejante. En esa ciudad, lo mismo que en el resto del Brasil, no existía el prejuicio de raza, sino un simple prejuicio de color. En las relaciones raciales predominaba el paterna-Tismo. Muchos negros elegían padrinos blancos para sus hijos; en virtud de ese hecho quedaba establecido un lazo afectivo entre una familia negra y una familia blanca. Cuando la mujer blanca caía enferma podía estar segura de encontrar una mujer negra que iría a cuidarla o ayudarla. Recíprocamente, si el negro tenía problemas con la policía —cosa bastante común— iba a encontrar un blanco bien ubicado y con medios para sacarlo del trance (en el Brasil, las amistades políticas desempeñan un papel muy importante). Por un lado, el negro votaba al candidato del blanco; por el otro, si su hijo demostraba inteligencia era el padrino quien se ocupaba de pagarle los estudios. Así era incluso posible que llegase a la universidad, y a veces —como ocurrió hacia fines del siglo xvm—• a la universidad de Montpellier para seguir estudios de medicina o a Coimbra para doctorarse en derecho.

Pero actualmente el Brasil está en pleno proceso de industrialización, y San Pablo se ha convertido en el centro industrial más grande de toda América latina. Ahora ya no es cuestión de algunos negros —los elegidos por padrinos blancos— que ascienden socialmente pero lo hacen en calidad de individuos; todo el infraproletariado de color es el que, merced a la industrialización, asciende colectivamente para convertirse en un proletariado. Esto constituye una verdadera promoción. Una promoción, ya que el infraproletariado no puede estar seguro del mañana; cuando cae enfermo, cuando se vuelve viejo, se ve reducido a la mendicidad. En cambio, el proletariado está amparado por todo un conjunto de leyes que en América del Sur se conocen como leyes laborales; tiene,

por lo tanto, el porvenir asegurado. Además, cuando se es proletario se cuenta con el dinero suficiente para dar instrucción a los hijos, enviándolos a la escuela, a institutos de artes y oficios, e incluso quizás al colegio secundario. En consecuencia, la proletarización significa para el negro una verdadera promoción.

Pero como la industrialización se desarrolla lentamente —porque hacen falta capitales, técnicos y cierto espíritu de empresa que en el Brasil está apenas despuntando—, resulta evidente que de aquí en más los negros pasan a ser posibles competidores para los blancos, y en particular para los descendientes de inmigrantes italianos, portugueses y españoles que proporcionaron los primeros cuadros obreros gracias a los cuales fue posible esa industrialización. Una lucha, pues, está por entablarse, y actualmente vemos como~el prejuicio racial, que en otros tiempos era desconocido por completo o casi no existía, toma forma en las grandes capitales de América del Sur. También en este caso, por lo tanto, el factor económico y el prejuicio racial se hallan estrechamente unidos. ¿Significa esto que, fuera de la que acabo de exponer, no existen otras teorías acerca del origen del prejuicio racial? De ningún modo; por lo demás, aunque muy rápidamente, voy a pasar revista a algunas de ellas.

Veamos primero la teoría según la cual el prejuicio proviene de la ignorancia. Es evidente que nuestros conceptos comprenden cierto número de estereotipos; eso quise sugerir a ustedes cuando les dije: «Debemos hacer a cada momento nuestra autocrítica, un psicoanálisis de nosotros mismos». Tengamos el coraje de plantearnos algunas preguntas, como por ejemplo esta: «¿Aceptaría yo que mi hija se casase con un africano, o mi hijo con una africana, inclusive si advierto que se quieren y pueden formar una pareja feliz?». Siempre debemos plantearnos preguntas de esta especie para saber si tenemos o no tenemos un prejuicio.

La ignorancia interviene, pues, en el nacimiento del prejuicio. Podemos, por ejemplo, imaginarnos *a priori* que los africanos o los asiáticos tienen determinados defectos de inteligencia o de conducta moral. Pero no creo que la ignorancia sea un factor decisivo, porque los estereotipos varían de acuerdo con las situaciones económicas. Cuando, por ejemplo, los primeros chinos llegaron a la costa del Pacífico, los norteamericanos alimentaron un prejuicio según el cual los orientales eran hipócritas, traidores, sádicos, etc. Pero más adelante, cuando los chinos pasaron a ocupar una posición de

importancia en la economía del país, y cuando —poco antes de la Segunda Guerra Mundial— estalló el conflicto entre China y el Japón, los norteamericanos les tomaron simpatía y los estereotipos se vieron transformados de la noche a la mañana.

Los norteamericanos, por lo demás, procuraron combatir el prejuicio en las escuelas, por medio de filmes, conferencias o mesas redondas, y esto no le impidió subsistir. Parece claro, pues, que la ignorancia no constituye la única causa del prejuicio.

Existe otra teoría, la de Adorno, que vincula al prejuicio con cierto tipo constitucional. Efectivamente, la escuela de Adorno distingue dos temperamentos o tipos: el tipo autoritario, y el tipo democrático.

El tipo autoritario es aquel que tiene en la esquizofrenia, si se quiere, su caricatura. Corresponde a una personalidad rígida, que carece de la necesaria flexibilidad de espíritu para adaptar su comportamiento a la evolución de las estructuras de una sociedad como la nuestra, que es una sociedad en constante metamorfosis. Es el hombre de los prejuicios.

El tipo democrático sería, por lo contrario, mucho más tolerante y mucho más flexible.

Pero el ejemplo de Estados Unidos se opone a esta teoría: el prejuicio es obra de grupos y no de hombres. La teoría de Adorno podría sostenerse quizás en un país como el Brasil, donde el prejuicio no está institucionalizado y la ley, lejos de estimularlo, lo combate: el rector de un colegio secundario que niega la inscripción a un alumno negro es castigado con una multa, e incluso puede recibir pena de prisión; el hotelero que rechaza a un africano o un indio se hace pasible de sanción judicial. En el Brasil, pues, el prejuicio es asunto personal y no de grupos. Por el contrario, en Estados Unidos el prejuicio es prejuicio del grupo: todas las personas pertenecientes a la clase hlanca experimentan un prejuicio contra todas ks personas que pertenecen a la clase negra, sea cual fuere la instrucción, educación y fortuna de esos negros.

En realidad, el tipo autoritario corresponde a un tipo cultural, que en el caso de Estados Unidos es el del puritanismo protestante. En efecto, es curioso advertir que los prejuicios raciales se encuentran más desarrollados en zonas protestantes como Africa del Sur o América del Norte que en los países católicos. El año pasado dediqué todo un curso a tratar el problema de las relaciones entre la religión y el prejuicio —en especial entre el calvinismo y el racismo—, pero desgracia-

damente no me resulta posible ampliar la consideración del tema. Debo limitarme a señalar que es entre los puritanos donde más se han desarrollado los prejuicios; por otra parte, las investigaciones de Adorno y de su escuela están referidas, precisamente, al área cultural del puritanismo y del tradicionalismo anglosajón.

Una tercera teoría explica el origen de los prejuicios por el horror ante las diferencias. Evidentemente, sentimos mayor simpatía por quienes se nos asemejan que por aquellos que se encuentran exterior y visiblemente muy lejos de nosotros. Pero esto no siempre es cierto. No habría motivo para que no existiera un prejuicio de la gente de pelo oscuro contra los pelirrojos o los rubios. En materia de prejuicios, el color de los cabellos y el de los ojos carecen por completo de importancia. ¿Por qué la tiene, entonces, el color de la piel? Algo habrá, pues, detrás de estas diferencias, y algo, seguramente, más importante que ellas. Por lo demás, bien lo demuestran los argumentos con que justificamos nuestras repugnancias: son, en la mayoría de los casos, justificaciones contradictorias. De los judíos, por ejemplo, se dirá «que no observan ninguna clase de moral, que les gusta el dinero, que son ambiciosos, que ocupan siempre los mejores puestos y desplazan a los nativos, a los naturales del país». Pero en otras ocasiones se hará notar «que siempre andan sucios, se ocultan en sus guetos, viven en la miseria y en la mugre». Estos dos tipos de reproche dirigidos a los judíos son, evidentemente, contradictorios. En realidad, sucede que entre los judíos hay, lo mismo que en cualquier país y cualquier otro pueblo, ricos y pobres. Pero el hecho de que tan pronto los acusemos de esto y tan pronto de aquello se debe, simplemente, a que no los queremos.

En lo que se refiere a los africanos ocurre otro tanto. Decimos: «Los negros son unos perezosos, unos incapaces; no entienden el funcionamiento de las máquinas, nunca lograrán nada». En cambio, es posible que ante el ascenso de un negro comentemos: «Hay que ponerlo en su lugar, hay que tratar de hacerle comprender que no está hecho como nosotros... ». Estos juicios opuestos prueban que el prejuicio es ajeno a las diferencias de color: la causa de que siempre les hallemos algo criticable está en que sentimos hostilidad hacia ellos.

Pero existe una teoría de orden psicológico que me parece de interés: se trata de la teoría psicoanalítica de Dollard, la teoría de la frustración-agresión o, una vez más, del chivo emisario. Quizás ustedes conozcan ese pasaje de la Biblia: cuando los

hebreos se hallaban en dificultades como consecuencia de una enfermedad, una crisis económica, etc., entendían que ello era el resultado de que hubiesen pecado contra Dios. Era preciso, pues, expulsar los pecados. Se tomaba un chivo, y se le transferían místicamente los pecados del pueblo; luego se lo echaba de la ciudad y se lo apedreaba hasta darle muerte. De esta manera, los pecados del pueblo desaparecían junto con el animal.

Y he aquí que también nosotros —todos nosotros— tenemos pecados. Pesa en nuestra cuenta la sensación de haber sufrido fracasos o experimentado «desencantos» en la vida. Deseamos ciertas cosas, pero no logramos concretar todo lo que deseamos; se nos impide la realización de nuestras más caras aspiraciones. Esto es lo que se conoce con el nombre de frustración. Soñamos, por ejemplo, con ser ricos, célebres o dichosos. . . y somos pobres, desconocidos o desdichados. Esta frustración se traduce, naturalmente, en voluntad de agresión: queremos luchar contra los obstáculos que se nos oponen, pero evitamos confesarnos que la verdadera causa de los fracasos reside en nosotros mismos, autores de nuestra propia miseria y de nuestra propia impotencia. Es entonces cuando buscamos fuera de nosotros un chivo emisario. Ese chivo emisario habría de ser el judío en la Alemania nazi, y el negro en Estados Unidos.

Alemania, tras su derrota en la guerra de 1914-1918, se hundió en el desastre, y fue entonces cuando los alemanes buscaron un chivo emisario. El país había sido derrotado, la miseria se había instalado en los hogares y el rugido de la rebelión vibraba de un extremo a otro de la patria, pero no eran ellos, los alemanes —alemanes rubios, alemanes arios, alemanes de ojos azules—, quienes habían tenido la culpa. La culpa era de otros: se arrojó el pecado de Alemania sobre los judíos, que fueron perseguidos. Del mismo modo, se ha podido observar que el número de linchamientos de negros en Estados Unidos guardaba una estrecha correlación con las crisis económicas. Al comparar la curva de los linchamientos con la de los ciclos económicos se repara en que aquellos aumentan durante los períodos de más aguda depresión económica, y en cambio desaparecen —o poco menos—- en épocas de prosperidad. Es decir que aquí también la gente empobrecida busca fuera de sí misma dónde volcar su furia.

Pienso que puede ser de interés reunir estas dos teorías: la teoría económica que desarrollé hace un instante, y la teoría psicoanalítica que les acabo de comentar. Esta última explica

el carácter virulento que puede alcanzar el odio racial, pero no explica por qué ese odio va dirigido contra determinada raza antes que contra cualquier otra. La teoría económica, en cambio, explica por qué la raza judía —o la africana— se convierte en destinataria de ese odio: en ambos casos se trata de una raza competidora capaz de invadir el mercado del trabajo y apoderarse de los puestos directivos del país, de manera que es preciso combatirla, si realmente los blancos —o los arios— desean conservar su propio status económico y social. En Africa del Sur, la política de *apartbeid* —es decir, de separación entre negros y blancos—• tiene exactamente las mismas bases. Los blancos, que son una minoría, temen quedar sumergidos por los bantúes, cuyo ritmo de expansión demográfica es mucho mayor. En atención a ello cierran su sociedad a los negros, alzando frente a estos una auténtica barrera. El *apartbeid* es la reacción defensiva de un grupo racial que se siente amenazado. Esta teoría del *apartbeid* es, a primera vista, bastante seductora; se une a la teoría del racismo negro y proclama su voluntad de desarrollo autónomo para ambas comunidades, una junto a la otra en pacífica coexistencia. Pero el *apartbeid* oculta otra cosa: la voluntad de mantener a la mayoría africana bajo el dominio de una minoría blanca.

Si hubiese tenido tiempo me habría gustado estudiar con ustedes las funciones y efectos del prejuicio. Podemos, sin embargo, descuidar sin mucho remordimiento el problema de las funciones, porque lo que ya les dije con respecto a las fuentes del prejuicio puede sugerirles sus funciones: ayudar a una clase para que domine a otra, ayudar a un grupo racial para que conserve su status social y económico. En cambio, considero indispensable decir al menos dos palabras acerca de los efectos del prejuicio. Y como ya no me queda mucho tiempo me limitaré a recordarles una sola de las consecuencias del racismo: el efecto de la bola de nieve.

El racismo blanco crea un racismo negro o un racismo asiático. Este racismo de los hombres de color contribuye, a su vez, al acrecentamiento del racismo blanco, y así nos vemos arrastrados —como la bola de nieve que se agranda a medida que rueda— por un movimiento infernal en que el odio acaba por imponerse a toda buena voluntad y, asimismo, a todo gesto de amor.

En la hora presente, el racismo aparece un poco en todas partes, y por eso el problema principal del mundo actual es, al parecer, el de la integración, el de la coexistencia entre

razas diferentes, unidas por un trabajo útil que sirva a la humanidad entera.

La biología ha demostrado que la integración física es posible y no produce inconvenientes. Ya saben ustedes que hasta hace algunos años la mestización fue muy criticada. Se dijo que los mestizos y mulatos eran —tanto desde el punto de vista físico como en el aspecto moral—- inferiores a los blancos, los negros y los indios. Se dijo que los mulatos y los mestizos tenían menos hijos que las personas racialmente puras. Estas ideas son absolutamente falsas. Para el caso del Brasil, la natalidad, por ejemplo, alcanza su nivel más bajo entre los negros. Pero es casi seguro que esta situación no obedece a causas raciales sino a motivos de orden económico y al hecho de que el control de los nacimientos ha sido siempre muy riguroso en las sociedades africanas. En el Brasil, la tasa de natalidad de los blancos es mucho más alta que la de los negros, pero son los mulatos y los mestizos quienes registran la tasa de natalidad más elevada y constituyen la base de la importante expansión demográfica del país: el promedio de hijos por familia es de cinco para los blancos y de alrededor de siete para los mulatos.

Es evidente, pues, que la integración biológica resulta posible. Recuerdo que la propuse como una de las soluciones para el problema de las relaciones raciales cuando volví a Francia, concluida la misión que tuve a mi cargo en el Brasil. Pero tropecé con la oposición de los africanos. Estos son decididamente hostiles a los casamientos interétnicos, respecto de los cuales objetan, en primer lugar —y no les falta razón—, que los niños negros no son considerados hermanos por los niños blancos, cosa que puede mortificarlos, y, en segundo término, que es muy común que esas uniones mixtas no sean uniones dichosas. Si matrimonios de esta especie concluyen en un fracaso —lo cual ocurre con bastante frecuencia—, ello no debe imputarse a razones biológicas sino a causas de orden étnico, de orden cultural. Es evidente que las civilizaciones francesa y africana, aunque hermosas ambas, son heterogéneas, y cuando un africano y un europeo viven juntos —lo mismo en Africa que en Francia, pero en Africa mucho más que en Francia— tienen frecuente oportunidad de enfrentar y oponer sus respectivas mentalidades.

Por fortuna la integración biológica no es la única posible. Hay otra clase de integración, que en todos los casos resulta practicable, y es la integración social. Por eso me alegro —como al principio me alegró verificar que ustedes han decidido apl'i-

carse al estudio de estos problemas— cuando pienso que todo un grupo de funcionarios asumirá en los territorios de ultramar la tarea de promover esa integración de razas, esa comunión de los corazones o, en todo caso, esa cooperación entre seres humanos. Sé que la empresa es muy difícil. Pero las dificultades que presenta son de un género tal que siempre podrá resolverlas quien se autoanalice y se mantenga documentado, leyendo las obras de etnólogos y sociólogos, acerca del problema de las relaciones interraciales y el choque de civilizaciones diferentes.

Las dificultades se complican porque el hombre de buena voluntad suele sentirse inclinado a ir demasiado lejos —a ser demasiado bueno—, dando así a los africanos o asiáticos entre los cuales va a vivir la impresión de que pese a todo los considera como a personas diferentes, ya que les perdona cosas que no le perdonaría a un blanco. Con la gente que pertenece a otras razas u otras etnias es preciso observar exactamente la misma conducta que se adoptaría frente a hombres de la propia raza o la propia etnia. Entre los franceses, supongamos, ustedes hacen distinciones: hay personas indolentes y personas trabajadoras, gente honesta y gente deshonesta. Y es seguro que ustedes sienten simpatía por el hombre honrado y trabajador, mientras que el indolente o deshonesto les inspira rechazo. Pues bien: del mismo modo hay que actuar con la gente que pertenece a otra raza u otra etnia. No se debe tratar a esas personas como si necesitasen indulgencia sino como a iguales, como a seres adultos, es decir, según sus méritos individuales y no en función del color de su piel.

Pero el inconveniente está en que el racismo ya ha creado un •clima desfavorable, y el asiático o el negro con el que ustedes se comporten exactamente igual que con los blancos tendrá frecuentemente el convencimiento de que se lo desprecia no tanto por deshonesto o perezoso sino por ser negro o asiático. El resentimiento ha llegado a tales extremos que se hace difícil actuar con naturalidad en las relaciones interraciales. Lo observé en el Brasil, a propósito del trabajo de unas mesas examinadoras. No había ninguna duda de que se juzgaba a los candidatos de acuerdo con sus conocimientos. Sin embargo, siempre que fracasa en un examen, el negro alega que se lo ha querido perjudicar: «Me pusieron una mala nota porque soy negro». Ño digo que tal cosa nunca vaya a ocurrir, pero resultaría verdaderamente excepcional, sobre todo en la calificación de pruebas escritas, si se considera que los negros del Brasil llevan apellidos portugueses corrientes. Durante todo el pe-

ríodo esclavista el racismo fue un medio para justificar la esclavitud, y produjo en los africanos un traumatismo tan intenso que aún hoy conservan algo así como una manía persecutoria.

Como ustedes ven, en cada extremo nos aguarda un peligro, y nosotros estamos en medio: o tratamos sin discriminación alguna, en completo pie de igualdad, a quienes no pertenecen a nuestra raza, corriendo el riesgo de herirlos, a causa de la dolorosa herencia del pasado, o bien les dispensamos una actitud de especial amistad, y entonces se les da una impresión de paternalismo que hace nacer en ellos sentimientos de inferioridad, y también —por eso mismo—- cierto encono. Una y otra dirección nos conducen al mismo atolladero.

¿Existen soluciones para este problema? No hay, a mi entender, remedios ya preparados y de una eficacia más o menos automática. Pienso que es posible hallar una solución si se procura el conocimiento mutuo, y para eso hay que permanecer mucho tiempo en el mismo lugar, en el mismo país. Con los negros brasileños me unió una gran amistad, y cuando volví a Francia y se me confiaron estudiantes africanos estaba convencido de que entre nosotros iba a reinar una amistad semejante, pese a las diferencias de edad. Debo confesarles que tuve una profunda decepción al comprobar que no se me recibía como lo había esperado. Soy un gran admirador de las civilizaciones tradicionales africanas, pero la apología que hice de ellas me valió esta crítica: «Usted es un colonialista; a usted le agradaría que nosotros, en vez de progresar, permaneciésemos siempre en un estadio inferior». Al principio, pues, nuestras relaciones estuvieron fundadas en un equívoco y una falta de mutuo conocimiento; pero eso no duró, y aquellas mejoraron a medida que nos conocíamos mejor.

En consecuencia, siempre es posible lograr que florezca la amistad entre personas de razas diferentes, a condición de que nos tratemos como seres humanos, es decir, como seres dotados por igual de alma, inteligencia y sentimientos.

La suerte de las relaciones raciales depende del modo como actuemos mañana. En nuestras manos queda. Todos somos responsables de ella.

# 2. El problema de las relaciones racia les en el mundo occidental

## Descripción comparativa y búsqueda de solución [1]

Las bases biológicas de la ideología racista han sido destruidas por la ciencia moderna. La Carta de las Naciones Unidas ha proclamado solemnemente la igualdad entre los hombres, cualesquiera que sean sus orígenes étnicos o religiosos y el color de su piel. Sin embargo, en nuestros pueblos •—los occidentales— existe todavía un problema racial. Es que los derechos humanos, para realizarse, deben hacerse carne en nuestras sociedades, y, si bien la mezcla de sangres hace cada vez más problemática la existencia de razas puras, siguen en cambio existiendo las que yo llamaría, si ustedes me permiten, «razas sociológicas». Con esta expresión pretendemos designar a aquellos grupos, internos o externos respecto de una comunidad, de los cuales *se presume* que poseen atributos biológicos comunes o un origen genético diferente, pero cuya extensión y definición varían de un país a otro, lo cual pone cabalmente de relieve el carácter sociológico y no biológico del grupo (el mulato claro, que en Estados Unidos —por ejemplo— está definido como «negro», en el Brasil se considera «blanco»).
Entiéndase bien, pues, que cuando en este trabajo hablemos de relaciones raciales nos estaremos refiriendo a «razas» definidas sociológicamente, donde el rasgo físico, si es que existe —forma de la nariz o color de la epidermis—, es solamente el símbolo de la pertenencia a un grupo social separado en mayor o menor medida de la comunidad nacional.
Alguna vez se dijo que el racismo era una invención del siglo xix y se hallaba vinculado con la revolución industrial. Sin embargo, ese racismo no hizo otra cosa que desarrollarse de acuerdo con líneas previamente trazadas y que ya aislaban a ciertos grupos humanos con respecto a otros. Para comprender la manera como se plantean las relaciones raciales en el mundo occidental es necesario, pues, remontar el curso de la historia hasta más allá de Gobineau y Lapouge, e inclusive del descu-

1 Informe presentado ante el Congreso de la Fraternidad Mundial, Kassel, 2 de noviembre de 1957.

brimiento de América y la formación del capitalismo: hay que llegar a la génesis misma de la civilización occidental. El mundo occidental es el mundo cristiano tal como se desarrolló una vez que los «bárbaros» se integraron en la latinidad. Ahora bien: las tres fronteras del mundo cristiano son el judaismo (frontera interior como resultado de la Diáspora, pero que señala el rechazo del Mesías), el Islam (contra el cual habrían de lanzarse las Cruzadas) y, finalmente, el «paganismo» de los asiáticos y los africanos. La oposición entre estos cuatro mundos es una. oposición «cultural» antes que «racial»; sin embargo, la conversión al cristianismo no la elimina *ipso jacto.* En la península ibérica, la existencia de los «mozárabes» o de los «cristianos nuevos» y los reglamentos para las órdenes monásticas o las cofradías religiosas —que incluían recaudos para garantizar la «pureza de sangre» de sus integrantes— prueban que ya entonces aparecían elementos raciales entremezclados con elementos culturales. Del mismo modo podríamos afirmar que —después de la aparición del racismo—, siempre se mezclan elementos culturales en nuestras tensiones raciales. El antisemitismo cristaliza viejas imágenes místicas centradas en la crucifixión de Cristo, mientras que el prejuicio de color se apoya más o menos conscientemente en la idea de la desigualdad entre las civilizaciones o en ese fenómeno que los antropólogos denominan «etnocentrismo». Es evidente que en la actualidad las tensiones se presentan con mayor dramatismo allí donde, sin embargo, ha dejado de haber diferencias culturales. El antisemitismo asumió sus formas más virulentas después de la naturalización de los judíos y su acceso a la ciudadanía. Asimismo, en el momento justo en que el negro se asimila por entero a los valores occidentales es cuando aparece el prejuicio para separarlo de aquellos con quienes se siente intelectual y sentimentalmente identificado: la formación de las castas en el Sur de Estados Unidos es un buen ejemplo de ello. De igual modo, es al llegar a Francia cuando el negro antillano toma conciencia —por la mirada de los blancos— de su «negritud», y es entonces cuando reivindica su alteridad. Pero, precisamente, ese mito de la negritud se ha visto prolongado por el mito del retorno a las civilizaciones africanas. Es decir que —y aquí va nuestra segunda observación preliminar— ni para la resolución de las tensiones raciales ni para el examen objetivo de estas podemos permitirnos separar el problema de las relaciones entre grupos raciales del de las relaciones entre culturas diferentes en el seno de situaciones sociales totales.

Adviértase que decimos «en el seno de situaciones sociales totales». La unidad del mundo occidental no debe, en efecto, hacernos olvidar que circunstancias históricas como el desgarrón que la Reforma produjo en la túnica inconsútil, el trasplante de las sociedades europeas y su adaptación a nuevos medios ecológicos, el movimiento de las nacionalidades y, por último, la rapidez más o menos intensa de la industrialización —según las regiones—, con la consecuente proletarización de las masas campesinas, han traído como resultado diferenciaciones locales en las estructuras sociales, y también que las relaciones entre grupos raciales —dado que nuestra definición las hace idénticas a las relaciones entre grupos sociales— asumieran características diferentes según las estructuras en cuyo seno operen. La introducción forzosa a estas jornadas de investigación en común organizadas por la Fraternidad Mundial ha de ser, pues, una descripción comparativa del modo como se plantea el problema racial en los diversos países occidentales, y de los métodos con que cada pueblo intenta resolverlo.

Indudablemente, el antisemitismo tiene sus raíces profundas en la hostilidad que siente el cristiano hacia el pueblo que martirizó a Jesús, y asimismo en el hecho de que el judío y el nómade escapaban del sistema de organización social —duramente jerarquizado, es verdad, pero que al menos daba a cada uno la seguridad de un lugar estable— característico de la Edad Media. Sin embargo, como bien lo ha probado Louis Wirth, el problema judío no puede ser aislado del problema del gueto.[2] El gueto era, en cierta medida, un primer intento de integración en el sistema medieval, ya que los grupos quedaban localizados en barrios; pero al hacer de los judíos una clase separada, limitada por vallas legislativas o consuetudinarias, no logró más que acrecentar la distancia social ya existente. Sobre todo, al crear una seudorraza a través de la endogamia, y una cultura judía como resultado del aislamiento, hizo que se reavivaran las imágenes hostiles, lo cual comenzó a observarse a partir del siglo XV. De ahí en más, servirá para que el europeo se preserve de un doble contagio: el físico y el demoníaco.
Por tal causa, bastó que —en tiempos recientes— ese gueto se disolviera en cuanto área ecológica de la ciudad para que el cristiano tendiese a reconstruirlo como una especie de área

2 L. Wirth, *The ghetto,* Chicago, 1929.

espiritual. Cuanto más repetidos se hacen los contactos entre cristianos y judíos y más se muestran estos últimos inclinados a asimilarse —convirtiéndose a la religión mayoritaria del país, aceptando los matrimonios mixtos, etc.— a las etnias en medio de las cuales viven, tanta más fuerza asumen los prejuicios contra ellos. Está comprobado que con respecto al negro se produjo un fenómeno análogo: cuando la abolición de la esclavitud le dio libertad de locomoción social y le hubiera sido posible filtrarse por todos los intersticios del grupo blanco, este se defendió alzando por doquier las barreras mentales de los prejuicios éticos. El antisemitismo, sin embargo, se mantiene por lo general latente. Sólo adquiere gravedad cuando una crisis económica o política trastorna las estructuras sociales tradicionales y el individuo, presa del pánico frente al porvenir, busca un chivo emisario para lapidarlo. Los factores económicos, y en especial la proletarización de las clases medias, han sido insistentemente ligados en la etiología del antisemitismo. Karl Kautsky lo veía como expresión de la incapacidad de esas clases para aceptar el socialismo. Pero es necesario observar que ese movimiento nunca alcanza sus cimas de virulencia si no se lo manipula, orienta e institucionaliza por medio de una propaganda continua y hábil, como la de la «lección del judío» *(Judenstunde)* en la época nazi. Esto pone de relieve la importancia que en la materia asumen el Estado y, en consecuencia, el factor político. Inclusive si aceptamos la tesis de Dollard —frustración-agresividad—, esta frustración tanto puede ser patriótica como económica. En Francia, el odio hacia el judío, que culminó con el asunto Dreyfus, es una consecuencia de la derrota de 1870; del mismo modo, en Alemania siguió a la derrota de 1918. No por nada los programas para la escuela primaria de esas *Judenstunde* que mencioné hace un momento incluían temas como «El bloqueo y la hambruna: el judío se enriquece y saca ventajas a expensas de la miseria alemana», «La catástrofe: el judío, autor de la revolución de noviembre» y «El calvario de Alemania: el triunfo de Judá».

Aunque la unidad europea que marcha hacia su consolidación —gracias, en buena parte, a la amistad entre los pueblos francés y alemán— impide el surgimiento de esa primera forma de inseguridad —la inseguridad nacional— capaz de hacer brotar de lo más hondo de cada individuo los turbios sentimientos del antisemitismo, no debemos olvidar que la seguridad económica todavía no ha alcanzado a establecerse en todas las regiones de Europa. Es verdad que en Francia, por

ejemplo, la reacción indignada de la opinión pública hizo que el poujadismo * se convenciera de que le convenía volver a empaquetar su antijudaísmo, pero este sentimiento, aunque disimulado, se conserva tan real como antes.

Tampoco se debería olvidar que el antisemitismo es un artículo de exportación. La afluencia de inmigrantes que entre las dos grandes guerras mundiales se registró en Africa del Sur y en Estados Unidos hizo que allí tomaran cuerpo movimientos análogos a los que en Europa cobraron tan trágica notoriedad. El nuevo *Klan* de Estados Unidos no estaba dirigido únicamente contra los negros y los católicos sino también contra los judíos, acusados de haberse apoderado de la industria cinematográfica y del teatro para corromper con más facilidad la moral de los anglosajones y «rebajar al papel de esclavas blancas a las hijas de los ciudadanos libres de América».[8] El partido nacionalista del doctor Malan desvió la lucha de los granjeros contra el capitalismo industrial, orientándola simultáneamente hacia el antisemitismo y la resistencia contra los anglosajones, ya que ese capitalismo era obra de sudafricanos de origen inglés o judaico. Ni siquiera entre los negros dejan de manifestarse —en América del Sur lo mismo que en la del Norte— sentimientos semejantes. Recuerdo este aviso, aparecido en un importante diario de San Pablo: «Matrimonio de color solicita empleo en servicio doméstico, como cocinera y valet. Familias judías abstenerse». Se advierte, sin embargo, una diferencia bastante clara entre el norte y el sur del continente americano. Garvey denunció que la vida económica negra estaba sometida al «control judío», el cual se ejercería a través del movimiento comercial dentro de Harlem, la locación de inmuebles o la contratación de personal de servicio; por lo demás, este antisemitismo se ha desarrollado más que nada durante el período de la depresión económica. Claude Mac Kay resume en una frase ese aspecto, y asimismo los límites, de este antisemitismo: «La judería norteamericana-es una parte importante de la opresión de la mayoría blanca (...); mucho más importante que el de los otros blancos, el grupo judío afecta la vida vital (la redundancia pertenece al poeta citado) de la minoría de color (...) Pero el antisemitismo no aparece en el trabajo ni en la vida social».[4] En el Brasil, en

* Viene de Poujade, agitador francés de la década de 1960. (N. *del R. T.)*
3 J. M. Mecklin, *The Ku Kltix Klan, a study of the American Mind,* Nueva York, 1924.
4 A. M. Rose, *The negro moral,* Minneapolis, 1949.

cambio, el movimiento asume especialmente un aspecto religioso; se traduce, por ejemplo, en la mutilación de aquellas partes de cuadros y estatuas ubicados dentro de las iglesias que, en las escenas de la Crucifixión, representan a los judíos: aquí tampoco alcanza a la vida social.

Con el antisemitismo tenemos, pues, un primer tipo de relaciones raciales o pretendidamente raciales en las que predominan los elementos religiosos y culturales. Y el hecho de que los psicólogos hayan dedicado tantos estudios —notables, por lo demás— a los cimientos inconscientes del prejuicio contra los judíos quizás obedezca a que este movimiento cristaliza imágenes colectivas arcaicas; cuando no se lo vincula con el complejo de Edipo •—en el que el judío oficiaría como sustituto del padre odiado— se lo relaciona con la pareja frustración-agresividad, con el chivo emisario o, más sencillamente, con esa estructura de la personalidad que los norteamericanos denominan «personalidad autoritaria». Partiendo de estos datos, una de las soluciones preconizadas con mayor frecuencia es el empleo de métodos psicoterapéuticos individuales o de grupo, o, si esto no fuera posible, por lo menos la entrevista terapéutica. Sin embargo, como observa Shentoub, «el análisis psicológico de los individuos antisemitas nos los muestra afectiva y emocionalmente *predispuestos* a convertirse en *anti-cualquier cosa* y no necesariamente en *antisemitas*».[5] ¿De qué modo se instala esta última modalidad?

De nuestra breve descripción de las relaciones entre judíos y no judíos en el mundo occidental surge que:

1. El hecho de radicar la hostilidad en el judío supone la preexistencia de estereotipos e imágenes tradicionales, que constituyen el canal de la agresividad frustrada, sea esta la del hijo contra el padre o bien, en cambio, otra de muy distinta naturaleza.
2. Esos estereotipos se vuelven especialmente operantes en los períodos de descomposición del orden social anterior, de crisis económica o política.
3. Hace falta aún, para que la violencia se exaspere y se mantenga, una sabia orquestación de la propaganda dirigida y una especie de institucionalización de las actitudes hostiles lograda a través de la educación escolar y familiar o de los partidos políticos.

5 S. A. Shentoub, *Le role des expériences de la vie quotidienne dans la structuration des préjugés,* París, 1953.

De esto se desprende que la lucha deberá librarse en tres campos: contra los prejuicios que puedan ser localizados en manuales u otros textos científicos, cosa que en Francia hace Isaac, por ejemplo, en lo relativo a obras de teología e historia de las religiones; suprimiendo las fuentes de inseguridad —de angustia, por lo tanto— mediante la democratización de las relaciones económicas en igual medida que las políticas, aspiración que los actuales gobiernos de los diversos países occidentales tratan de realizar con decisión y coraje; finalmente, sustituyendo la propaganda y la educación del odio por una propaganda y una educación de amor, lo cual nos parece ser tarea de las iglesias cristianas.

El hecho de que los negros se hayan dejado contaminar por el antisemitismo, aunque intrínsecamente constituya un fenómeno lamentable —si bien limitado— es, mirado desde otro ángulo, un motivo para el optimismo. Si el prejuicio se aprende, se forma y se extiende por la imitación que un grupo hace de otro, eso mismo está indicando que también es posible «desaprenderlo» e impedir que se difunda. La educación puede destruir lo que la educación —o la tradición— ha formado.

Mucho más que el antisemitismo, son las relaciones entre blancos y negros las que al parecer preocupan actualmente a la opinión pública de las naciones occidentales. Permitirán ustedes que, en consecuencia, dedique a este problema un lugar más amplio en mi exposición. Las mencionadas relaciones no se presentan del mismo modo en todos los países.

Oracy Nogueira, en un estudio reciente, distingue entre «prejuicio de origen» y «prejuicio de apariencia».[8] Esto equivale, bajo una forma moderna, a la antigua distinción entre prejuicio racial y prejuicio de color. No se los puede confundir. Lo que define al primero es que el prejuicio alcanza a todos aquellos que por su origen llevan, en cualquier grado que sea, alguna gota de sangre negra en las venas; la exclusión del grupo blanco es «incondicional». En el segundo, por el contrario, únicamente se toma en cuenta la apariencia física: color de la piel, achatamiento de la nariz, textura de los cabellos. Evidentemente, este segundo prejuicio muestra más inclinación a la tolerancia que el primero.

1) En efecto, la segregación del grupo negro se mantiene en Estados Unidos con absoluta prescindencia de las condiciones

6 *Anuís do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas,* San Pablo.

personales de aquellos contra quienes se discrimina —gr¡Jo de instrucción, prestigio profesional o recursos financieros—. En el Brasil, en cambio, un individuo de color puede compensar la desventaja que representa su aspecto físico con algún tipo de superioridad en otros campos: inteligencia, instrucción o fortuna personal. Así es que en Estados Unidos se trata al mulato exactamente igual que si fuere negro, mientras que en el Brasil puede un mestizo pasar por blanco y ser tratado por la comunidad como tal; suele decirse que en este último país el prejuicio es más estético que sentimental (esa estética de la que se habla es, por supuesto, la estética del blanco). 2) En Estados Unidos existe tendencia al régimen de castas, y la movilidad vertical, cuando aparece, opera en el interior de cada uno de los dos grupos; en el Brasil hay una sola sociedad de clases multirraciales, la movilidad vertical se realiza en el interior de la comunidad total, y la segregación se hace menos marcada a medida que se pasa de las clases inferiores a las clases superiores, lo cual ha determinado la frecuente afirmación de que el prejuicio de color es, en América del Sur, más un prejuicio de clase que un prejuicio de raza. Estas son las diferencias que a menudo llevaron a los sociólogos a afirmar que los habitantes de la América hispana —y más aún los de la portuguesa— no eran racistas en absoluto y habían realizado en sus dominios el ideal de la «democracia racial». Esto no significa que en América latina se ignoren por completo los prejuicios, los estereotipos sobre la inferioridad del negro o los comportamientos segregacionistas. Simplemente se pretende indicar que la ideología norteamericana es una ideología de la diferenciación, de la pureza de las razas y de la coexistencia de grupos separados, mientras que la ideología latinoamericana es una ideología de la mezcla de sangres y, en función de esa mezcla, del «blanqueamiento progresivo» o, como se dice a veces, de la «arianización» ininterrumpida de la población.

Estamos hablando, naturalmente, de tipos ideales —en el sentido weberiano del término—, que no pueden identificarse por completo con áreas naturales, por más que cada uno de ellos puede predominar innegablemente en un determinado país. Un sondeo que efectué en la clase media de San Pablo revela la existencia de un prejuicio racial puro dentro del prejuicio de color dominante; asimismo, es sabido que en Estados Unidos el mulato conserva, pese a todo, una situación superior a la del negro. Pero aunque el análisis de las formas del prejuicio que acabo de realizar constituye un momento

importante para la comprensión de las situaciones raciales diferenciales —y en consecuencia para resolver el problema de la democratización de las relaciones entre los grupos—, no deja de ser cierto que tan solo configura un primer momento de tal empresa.

A nuestro parecer, la situación racial depende en primer lugar del contexto cultural. Varía, en efecto, según que la religión predominante sea el catolicismo o el protestantismo. Aquí se debe hacer una importante observación: la religión opera como sistema de valores de la comunidad y no como iglesia; influye por haber modelado la mentalidad colectiva y no porque haya formado la personalidad de los creyentes. No sé si me explico. Con un ejemplo resultará más claro qué quiero decir: un misionero protestante norteamericano enviado a América del Sur adoptará los modelos del país en que está destinado a vivir, y solamente volverá a su «racismo» cuando suba al avión que habrá de llevarlo de regreso a Estados Unidos;[7] asimismo, los católicos norteamericanos reaccionarán frente a los negros de sus comunidades o parroquias de una manera prácticamente igual a la de los protestantes. Inclusive, como lo revela un cuestionario preparado para medir la distancia racial, los estudiantes católicos se muestran menos tolerantes que sus compañeros evangelistas. Hecha esta observación, es forzoso reconocer que los países con mayoría protestante, como es el caso de Africa del Sur y de Estados Unidos, tienden a la segregación, mientras que los países católicos, como aquellos que han sido colonizados por los portugueses, los españoles y —aunque en menor medida— los franceses, tienden a la mestización. Aquí sería necesario hacer todo un análisis del puritanismo, que seguramente nos llevaría demasiado lejos: la segregación se presentaría, en él, como una estrategia para impedir la demoníaca mezcla de razas y, en particular, para conservar la pureza de la raza «elegida» o «predestinada». Por supuesto que otros elementos, especialmente el económico, suman su influencia a la del factor religioso. No debe echarse al olvido nuestra afirmación preliminar: es necesario examinar las relaciones raciales en el contexto de la situación social total. Lamentablemente, el lenguaje analítico nos obliga a pasar revista en forma sucesiva —antes de hacer las síntesis locales— a las diversas variables del prejuicio. Por lo demás, también el factor económico opera en el contexto religioso. Aunque, de acuerdo con lo que algunos sostienen, no se viese en la explotación

7 R. Ribeiro, *Religiáo e relagóes raciais,* Río de Janeiro, s. f.

racial más que un aspecto de un fenómeno más vasto —el de la proletarización—; aunque no se quiera distinguir entre la acción de los blancos respecto de los negros y la de los capitalistas con relación a sus obreros, y se decida que en ambas prevalece una misma determinación de explotar a la mano de obra para extraer de ella el máximo de beneficios; aunque, por último, se juzgue que el motivo de que las relaciones entre las razas sean más cordiales en los países colonizados por las naciones latinas radica en el hecho de que estas no conocieron un desarrollo económico *industrial* comparable con el de Europa septentrional, no sería posible negar que el espíritu capitalista y el espíritu calvinista están de algún modo vinculados, ni que ha sido la tradición medieval católica la que mantuvo en jaque al primero en los países de Europa meridional. Una autocrítica de las iglesias, una reevangelización de los fieles —como la que el Concilio Vaticano II orienta en la actualidad—, servirán, pues, en nuestra opinión, al progresivo mejoramiento de las relaciones raciales.

En segundo lugar debemos tener en cuenta los factores históricos que han conducido a la constitución de situaciones sociales diferentes; aquí deberíamos bosquejar la oposición entre países esclavistas y países de colonización. Es cierto que en ambos casos nos encontramos con un fenómeno común —el de las relaciones de dominio y subordinación—; pero tales relaciones no tienen idéntica naturaleza, así como tampoco sus efectos en la clase explotada se manifiestan por medio de las mismas reacciones. Esos factores históricos son de la mayor importancia para la solución del problema racial, ya que en el primer caso se impone liquidar la herencia de la esclavitud, y en el segundo se debe emprender la «descolonización».

De la esclavitud se podría decir lo que ya dijimos respecto del gueto: apenas abolida como institución legal, los blancos procuraron hacerla revivir como institución espiritual. Todos los que han estudiado el prejuicio racial en Estados Unidos están de acuerdo en cuanto a la naturaleza de su función: poner nuevamente al negro «en su lugar». Y cuando el éxodo desde las plantaciones del sur hacia las grandes urbes del norte hizo que en esas ciudades creciese el papel del negro como competidor, el prejuicio habría de aparecer, también allí, como un medio defensivo con que el blanco intentaría conservar la superioridad de su status económico y social. Pero lo que quizá no se conozca con tanta certeza es que el prejuicio se presenta con idéntica función en esa América latina a la que hemos visto tan tolerante en el aspecto cultural. El paterna-

üsmo que el blanco practica con relación al negro no puede entenderse sino como una prolongación de la situación esclavista, en la que el negro —y en otros lugares el indio— ocupa siempre el nivel más bajo de la sociedad, el mestizo los niveles medios y el blanco los estratos superiores. El paternalismo admite sin resistencias —a través de la institución católica del padrinazgo, p. ej.— la movilidad vertical de los hombres de color, pero esa movilidad se mantiene bajo control (a través del padrinazgo, justamente), dirigida y seleccionada por el grupo dominante. Cuando las condiciones cambian y la movilidad vertical se transforma, en las regiones más industrializadas, en movilidad de todo un grupo —no solo de individuos aislados— y en movilidad espontánea, producto del ascenso del negro desde el *lumpenproletariat* al proletariado propiamente dicho —en vez de conservarse como movilidad controlada—, entonces el blanco se vale del prejuicio para mantener en su poder, mediante medidas discriminatorias, los puestos de comando y dirección de la sociedad. Naturalmente, las condiciones culturales impedirán que esas medidas discriminatorias asuman el aspecto que presentan en países de otras culturas: serán, en consecuencia, ocultas, hipócritas o larvadas, en lugar de ostensibles o institucionalizadas.

Por el contrario, en los países europeos las relaciones raciales están señaladas por la situación colonial. Y aquí también, sin duda alguna, interviene el factor cultural, esto es, que la situación colonial varía según las ideologías nacionales: estas no son exactamente iguales en países católicos como Portugal o Bélgica que en pueblos protestantes como Inglaterra o en naciones signadas por el ideal de la Revolución de 1789, como Francia.[8] Separación, paternalismo o asimilación. Sin embargo, por debajo de estas ideologías, la colonización en estado puro consiste en el dominio de una raza sobre otra, con vistas a la explotación simultánea del país colonizado y de la mano de obra dominada. La importancia de la colonización así definida se visualiza claramente en las relaciones que se establecen en Francia entre obreros y estudiantes negros —e inclusive oriundos del Africa del Norte, árabes o berberiscos— y obreros y estudiantes blancos. No reaccionan mutuamente como «razas» diferentes sino como «metropolitanos» y «colonizados». ¿Significará esto, quizá, que aquí ya no existe racismo? ¿No

8 Por lo que se refiere a Inglaterra, por ejemplo, véase K. Little, *Negroes in Britain,* o el estudio de A. Mecowan, *Coloured peoples in Britain,* 1952.

ocurrirá más bien que aparece bajo una forma distinta? La colonización no puede justificarse más que por la creencia en la inferioridad del indígena con respecto a nosotros, aunque esta inferioridad se explique en último análisis como producto del primitivismo de las civilizaciones más que como resultado de una congénita incapacidad para el progreso. De todos modos, aun cuando esa inferioridad sea considerada temporaria, los países colonizadores tenderán a demorar el otorgamiento de la mayoría de edad y a conservar para ellos los puestos directivos. No hay por qué pensar que las relaciones entre razas distintas deben forzosamente medirse con la exclusiva escala del racismo; lo que importa es la estructura social dominio-subordinación, y no las racionalizaciones —cambiantes según el gusto de las modas científicas— de esa estructura.

La lucha contra el «colonialismo» sucede, en nuestros días, a la lucha por la abolición de la esclavitud. Se la libra, simultáneamente, desde afuera y desde adentro. Desde afuera la conducen los Estados americanos, que antes fueron colonias, y la Unión Soviética; desde adentro se evidencia en la búsqueda de nuevas relaciones entre las potencias colonizadoras y sus colonias: así, por ejemplo, Ghana y Nigeria respecto de Inglaterra, y el pasaje de una república centralista a una república federativa en lo que se refiere a Francia, con la transición del estatuto dictado para los territorios de ultramar. Pero acabo de hacer con el abolicionismo una comparación significativa. La abolición de la esclavitud no ha determinado *ipso jacto* la democratización de las relaciones raciales; simplemente, los prejuicios cambiaron de funciones. Así tampoco la desaparición del colonialismo mejorará necesariamente las relaciones raciales, mientras subsistan diferencias de nivel de desarrollo entre las naciones occidentales y las naciones africanas. Los franceses salieron de Haití, y sin embargo el dualismo de la sociedad no desapareció con ellos; el francés fue, sencillamente, reemplazado por el mulato en los puestos directivos, y el racismo blanco continuó en vigencia, ya que la superioridad del mestizo se fundó en su simultánea participación en la raza y en la cultura occidental de los blancos. Fenómenos análogos pueden producirse en Africa, siempre que el progreso de este continente dependa de los capitales, los técnicos y los hombres de élite europeos. Allí los conflictos de grupo tomarán la forma de conflictos entre clases sociales, pero ello no impedirá que una de esas clases sea preponderantemente blanca y la otra preponderantemente negra. Leiris hace notar, en su encuesta sobre Martinica y Guadalupe, que el prejuicio racial tiende a

desaparecer desde que esas islas fueron elevadas a la categoría de departamentos franceses en absoluto pie de igualdad con los de la metrópoli, y en cambio aumentaron los antagonismos de clase entre gentes de distinto color de piel; pero añade de inmediato que los factores raciales se introducen en esos conflictos de clase como un elemento agravante.[9]

La conclusión que se desprende de estas observaciones es que los partidarios de la Fraternidad Mundial deben seguir el proceso de descolonización con mirada sumamente atenta. Los africanos que continúan sus estudios en Francia se han alineado entre los más resueltos enemigos de la Unión Europea que preludiaría a una posible Euráfrica, y la han denunciado como un pasaje del colonialismo nacional francés a un colonialismo multinacional que, en su opinión, resulta mucho más peligroso todavía. Se dan cuenta, sin embargo, de que sin una previa y profunda transformación de las estructuras económicas africanas no podrán los países de Africa participar en el concierto de las naciones. Aquí se plantea todo el problema de la ayuda a los países subdesarrollados, y da la sensación de que excede el objetivo de nuestro discurso. Y sin embargo no lo excede más que el problema de la colonización, ya que la ayuda proviene de hombres pertenecientes a otras etnias u otras razas. Por el momento y pese a todo habré de soslayarlo, limitándome al llamado de atención que acabo de hacer a los delegados aquí presentes.

Estos dos factores, a los que la falta de tiempo me impide agregar otros, se entrecruzan para dar origen —en las naciones occidentales y sus prolongaciones de ultramar— a toda una serie de situaciones locales. E incluso en un mismo país es posible que esas situaciones locales cambien de una región a otra. Los sociólogos han puesto de relieve, por ejemplo, las diferencias existentes entre el Sur y el Norte de Estados Unidos: el Sur, con una línea de color institucionalizada, cristalizada, rígida, y el Norte, donde aquella se ubica fuera de la legislación, en las costumbres y el comportamiento de los hombres, y donde, por consiguiente, facilita una mayor amplitud del repertorio de esos comportamientos. Asimismo, de las encuestas que diversos investigadores realizaron en el Brasil por encargo de la UNESCO es posible extraer la conclusión de que en ese país la situación racial del Norte, que mantiene semejanzas con los modelos tradicionales de la época imperial,

9 M. Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe,* París: UNESCO.

es distinta de la del Sur industrializado, donde ha comenzado a actuar la competencia en el mercado del trabajo. Se trata de diferencias ciertas, que no intentamos subestimar. Sin embargo, hoy en día las que existen entre el Sur y el Norte de Estados Unidos son diferencias más de grado que de naturaleza, a medida que el «pobre Sur» se industrializa y en el Norte acrece la afluencia de mano de obra negra. Del mismo modo, en el sur del Brasil se mantienen más o menos inmutables los antiguos modelos de las relaciones raciales, y aunque ya no se correspondan con los cambios de la estructura social vienen a matizar con cierta afectividad o cierta dulzura tropical los resentimientos que gruñen por debajo.

Van der Berghe polariza esta multiplicidad de situaciones raciales alrededor de dos tipos ideales: el tipo paternalista y el tipo competitivo. No debemos confundir estos conceptos bipolares con los de Oracy Nogueira: ya no se trata de la forma de los prejuicios sino de las relaciones entre individuos o grupos de color y origen diversos.

El tipo paternalista correspondería, en el aspecto económico, a las sociedades rurales poco desarrolladas tecnológicamente y más estables socialmente. Como la división del trabajo se da en ellas de una manera rudimentaria y ajustada a la línea racial, con ruptura completa entre los niveles de vida, formas de educación, etc., del grupo dominante y los del grupo explotado, la competencia interracial se hace imposible. El grupo dominante constituye una clase social homogénea y el grupo explotado está sujeto a un status jurídico determinado —sea el de nativos en los países colonizados o el de esclavos o siervos en los países americanos—, lo cual determina que el hombre blanco se sienta simultáneamente amparado por la homogeneidad de su grupo y por las sanciones legales con que se acostumbra castigar a quienquiera que intente alzarse contra él. Por lo demás, en este primer tipo es tan grande la distancia que separa a un grupo de otro que el indígena acepta más o menos pasivamente el destino que le tocó en suerte. Esta falta de temor por parte del amo determina dos consecuencias: 1) El blanco puede abandonarse a sus instintos sexuales, que lo impulsan hacia las mujeres de color; la mestización —pero la mestización por el camino del concubinato- es cosa natural y frecuente; de ahí que entre los dos grupos fundamentales se vaya instalando poco a poco uno nuevo, el de los mestizos, a manera de tapón. 2) El prejuicio referido a la inferioridad del indio o del negro no se plantea en términos necesariamente dramáticos ni se desarrolla en un clima de

afectividad o angustia, porque las distancias sociales se encuentran en su punto máximo; de este modo el blanco puede adoptar una actitud paternalista, protectora y amistosa en relación con la mayoría sometida.

Por lo contrario, el tipo competitivo se vincula con la economía urbana e industrial, y en consecuencia con sociedades menos estables, agitadas a cada instante por nuevas corrientes migratorias, por las transformaciones revolucionarias derivadas de los hallazgos técnicos y, finalmente, por la circulación de las élites. La división del trabajo es compleja; el dualismo de las sociedades rurales se convierte aquí en un continuo de ocupaciones que no deja vacío alguno entre los extremos. Los blancos disfrutan, por cierto, de un status superior, pero solo una parte de ese grupo dominante constituye la clase dirigente; a la recíproca, la gente de color tiene un status sin duda más bajo, pero su estratificación hace que algunos miembros de esta clase puedan gozar de un nivel de vida más alto que el de la capa inferior del grupo blanco. De esto deriva la competencia entre las razas, que se disputan status y dirección; la mestización es severamente desaprobada, y el odio sustituye a la colaboración y al sometimiento resignado. Un último rasgo: puesto que en nuestras naciones occidentales domina la ideología democrática, surge un conflicto entre esta ideología y el prejuicio racial: es lo que Myrdal ha llamado «el dilema norteamericano» y que podríamos denominar para Europa «el dilema colonial». Cuanto más democrática es la legislación —es decir, más favorable a la igualdad entre los hombres—, con mayor fuerza se desata el prejuicio: cargándose de emotividad, llenándose de frustraciones sexuales, agresividad sádica, angustia frente al porvenir, torturándose a sí mismo por causa de su «mala conciencia», traduciéndose en sanciones ilegales o en violencias crónicas como el *pogrom* para los judíos y el linchamiento para los negros.

Si nos atenemos a este esquema podríamos decir que la situación actual puede ser definida como un triunfo del tipo competitivo sobre el tipo paternalista. Es verdad que todavía quedan trazas de este último en América latina, donde la industrialización no ha prosperado aún lo bastante, o en el interior africano, hasta el momento no afectado por las modernas técnicas de desarrollo económico. Pero si quisiésemos estudiar el tipo paternalista en estado puro deberíamos analizar especialmente esa región a la que se ha dado en llamar América indígena, con ese dualismo en que el grupo blanco y el grupo nativo aparecen vivamente contrastados, con esa mestización

continua debida al concubinato o al matrimonio consuetudinario (es decir, sin sanción civil ni religiosa) y un paternalismo afectivo que ha hecho hablar de la «democracia racial» de esta parte de América. La voluntad del negro, más dotada de iniciativa, más abierta a la influencia de las ideologías occidentales igualitarias o fraternalistas, más inclinada a beneficiarse con todas las posibilidades de ascenso social que brindan la escuela gratuita, la industrialización y la vida urbana —y esto vale lo mismo para las colonias que para la América negra—, determina en cambio que en su órbita las relaciones raciales asuman cada vez más la forma competitiva.

Nos parece, pues, que incurre en excesivo optimismo quien crea que los prejuicios desfavorables desaparecerán tan pronto como los grupos sometidos alcancen a igualarse —mediante la educación, la instrucción, el nivel de vida y la asimilación cultural— con los grupos dirigentes, ya que justamente el prejuicio tiene la función de impedir ese igualamiento. E incluso si los prejuicios racistas desapareciesen —es decir, incluso si se reconociese la igualdad entre todos los hombres—•, no por ello disminuiría *ipso facto* la intensidad de la lucha de razas. ¿Cómo, pues, llevar una solución a estos conflictos? Lie aquí la gran tarea del mundo moderno.

El equipo de Myrdal, en cierta medida, inicia en Estados Unidos el movimiento de integración planificada del grupo negro en la comunidad nacional. Dos reglas presiden este esfuerzo de planificación: no deben tratarse aisladamente los elementos de una situación, ya que no es posible modificarla a partir de un solo factor —el económico o el político, p. ej.— al que por razones teóricas se considere fundamental; los elementos de una situación deben ser abordados en sus conexiones vivientes, pese a lo cual corresponde iniciar el ataque con aquellos que resulten más susceptibles de modificación, porque estos elementos se influyen recíprocamente y, de ese modo, las mejoras que se introduzcan en uno de ellos tendrán, con el andar del tiempo, repercusión en los demás. Este es el célebre principio del efecto acumulativo. Finalmente, el problema negro de Estados Unidos es en esencia un problema del hombre blanco; la barrera racial depende de las actitudes que adopte este último con respecto a sus competidores de color, y lo que debe modificarse son esas actitudes.[10]

Tal es la línea en que se ha inscripto la psicosociología norteamericana. A grandes rasgos —y valiéndonos de los trabajos

10 G. Myrdal, *An American dilemma*, Nueva York, 1944.

de Allport—,[11] podríamos decir que las principales técnicas experimentadas se reducen a: información a través de la enseñanza escolar; dinámica de grupos o, más sencillamente, ejercitación de la vida en común en la escuela, por ejemplo, o en casas de departamentos no segregadas; los *mass media* —cine, radio, prensa—; las disposiciones legislativas; la terapia individual. Al parecer, de acuerdo con las experiencias realizadas, ninguno de estos medios se muestra demasiado eficaz por sí solo. La información no modifica necesariamente las actitudes, y el conocimiento objetivo no basta para modificar el comportamiento humano. Los grupos mixtos solo pueden aminorar los prejuicios cuando sus componentes gozan ya de un mismo status, lo cual choca, precisamente, con la función del prejuicio, que es la de diferenciar los status. La propaganda no es válida más que para quienes se encuentran previamente dispuestos a cambiar. Las decisiones legislativas no pueden contradecirse con las costumbres, que siempre hallarían el modo de eludirlas. La terapia individual no llega más que a una insignificante minoría. Estos factores, pues, carecen de fuerza cada uno por su lado, pero actúan «acumulativamente» —para retomar la expresión de Myrdal— cuando desde varios flancos y a un mismo tiempo se arremete contra las actitudes tradicionales y esclerosadas.

En este conjunto de medidas, como se ve, nos encontramos con lo que los sociólogos europeos llaman el «nominalismo norteamericano», que en Europa choca con la oposición de los marxistas. Estos la emprenden contra el sistema social mismo, fundado en la pareja dominio-subordinación, y afirman que únicamente el cambio de la estructura social permitirá abolir a la vez los prejuicios y las discriminaciones raciales. Los norteamericanos responden que el cambio de la estructura social no modificará necesariamente las actitudes personales, ya que la tal estructura es en buena parte un producto de las actitudes de los individuos componentes. El problema que supone dar una solución a la cuestión racial está vinculado, en consecuencia, con un problema teórico, y es así como este problema teórico —nominalismo o realismo sociológico— adquiere una importancia decisiva.

Para resolverlo deberíamos salimos del marco de esta exposición y comparar las soluciones intentadas por los pueblos

11 «Prejudice, a problem in psychological and social causation», suplemento n° 4 del *Journal of Social Issues,* 1950, y *The resolution of intergroup tensions,* Fraternité Mondiale, entre otros.

occidentales, por una parte, con las de los países soviéticos, por la otra. Me parece que la Fraternité Mondiale debería dedicar un estudio especializado a este problema comparativo. Mientras tanto, sin embargo, podemos hacer dos observaciones. La primera, para señalar que las soluciones norteamericanas han torcido la opinión de Myrdal en cierto sentido (en el de la tradición nominalista). Myrdal se refería más a actitudes colectivas que a actitudes individuales, y las actitudes colectivas no son una simple suma de actitudes individuales sino que constituyen una realidad *sui generis* que es necesario analizar y transformar *al nivel del grupo.* En cuanto a la segunda observación, es para destacar que en Estados Unidos existe también un punto de vista opuesto al de Allport (lo llamaremos, para darle asimismo un nombre, «criterio Klineberg»): dado que el prejuicio varía en intensidad —y en naturaleza, añadiríamos nosotros— según las regiones, los grupos profesionales, las clases sociales y las confesiones religiosas, se impone plantear el problema racial en términos de condiciones políticas, económicas y sociales predominantes, y no de mecanismos individuales; las actitudes individuales son elaboradas por la comunidad, que impone a sus integrantes los estereotipos, las reglas de conducta, las normas y los valores. Lo social domina lo psíquico.[12]

Sin embargo, si lo social domina lo psíquico, hay que tener en cuenta, por otra parte, que lo social es distinto en cada país. De modo que, al final de esta exposición, volvemos al punto de partida: la importancia de considerar al prejuicio racial —para mejor eliminarlo— dentro de situaciones sociales *totales.* Pues bien: vista desde ese ángulo, la sociedad norteamericana quizá sea una sociedad menos estructurada que la europea, ya que en ella la división por clases sociales se halla menos desarrollada o, si se prefiere, su clase media es la clase ampliamente mayoritaria y engloba sectores que en otros países forman parte del proletariado. Y en las sociedades que presentan escasa diferenciación entre sus partes ocurre también que el problema del status social desempeña una función decisiva (de ahí la importancia de los gastos suntuarios, los clubes exclusivos, etc.). En lugar de clases bien delimitadas tenemos individuos o masas. En consecuencia, es posible que

12 O. Klineberg, *Social psychology,f** 1- ed., 1940. [Agregamos el signo ** cuando se menciona por primera vez, dentro de cada capítulo (ya sea en el texto o en las notas de pie de página) una obra cjue tiene versión castellana. La nómina completa se encontrará en la Bibliografía en castellano al final del volumen.]

la estrategia de Allport —consistente en cambiar las actitudes individuales o en llegar a las masas por medio de la propaganda— sea la más adecuada para Estados Unidos, aunque tal vez no tuviese valor alguno en el caso de sociedades en las cuales la estructura por clases resulta bastante más pronunciada.

Como quiera que sea, Estados Unidos avanza hacia la progresiva integración de la comunidad nacional. Recientes acontecimientos podrían hacernos pensar que por lo menos en el Sur no hay demasiada disposición para aceptar el proceso integrativo, pero no soy pesimista. Siempre se producen disturbios cuando una revolución como la que en este momento se lleva a cabo en Estados Unidos afecta tradiciones fuertemente arraigadas. Pero 1) la integración profesional y sindical, consecuencia de la Segunda Gran Guerra, puede considerarse •—aun luego de haber desaparecido la FEPL (Fair Employment Practice Legislation)— un primer logro estable; 2) la integración ecológica está algo menos desarrollada, pero de todos modos se ha iniciado ya, y aunque aún no haya conseguido establecer lo que podríamos designar como «relaciones de amistad íntimas entre vecinos» es indudable que, al menos en parte, ha instaurado una cooperación igualitaria en el nivel de las relaciones de administración en las casas de departamentos; 3) la integración educacional ya ha comenzado: es la más importante de todas, puesto que puede modificar las actitudes individuales de los niños, pero también la más difícil, porque debe concretarse a través de la autoridad, de la acción del gobierno federal, en un país donde las libertades locales son defendidas con encarnizamiento. Ahora bien: parece que algunas de las sugerencias de Myrdal y de Allport se han visto justificadas por estas experiencias. En efecto, el éxito de las diversas medidas ha podido apreciarse muy en especial cuando, acumulativamente, muchos aspectos de un mismo problema fueron atacados al mismo tiempo. La integración profesional, por ejemplo, fue proclamada por la legislación, pero solo pudo imponerse porque la sostuvo una parte de la opinión pública, que constituyó grupos para defender esa legislación. Es decir que la medida fue simultáneamente impuesta desde arriba y desde abajo, mientras que seguramente habría fracasado si, en cambio, no hubiese contado con el apoyo de esos «grupos de presión».

De igual manera, la integración escolar fue tanto más exitosa cuanto más se preocuparon las autoridades locales por preparar a los padres, durante el período de receso lectivo y m,e-

diante el empleo de los *mass media,* para la nueva situación de contacto.[13]

El movimiento La comenzado bien. Todavía podrá encontrar oposición —que asumirá, por desdicha, formas de creciente violencia cuanto más impotente se sienta—, pero ya nada podrá detenerlo.

Por lo que concierne a América latina es de advertir que en todos aquellos lugares donde tiende a constituirse el tipo competitivo se adoptan disposiciones legales para impedir que se establezcan discriminaciones. En el Brasil, por ejemplo, la Ley Affonso Arinos castiga con multas y prisión a las autoridades de escuelas y fábricas, comerciantes en general y hoteleros que invoquen diferencias religiosas, étnicas o raciales para negar sus servicios. Y allí donde se mantiene el tipo paternalista la solución se abre paso sola —a largo término, ciertamente, pero con eficacia—, en virtud de la mestización, que borra las fronteras físicas entre los hombres y crea comunidades homogéneas de mestizos. . .

En Europa no se plantea el problema con la misma intensidad, lo cual no significa que no hayan aparecido ya algunas tensiones: 1) En todos los lugares por donde pasaron las tropas de ocupación existe el problema de los hijos ilegítimos, nacidos de la relación entre soldados negros y mujeres de la región; 2) Con el surgimiento de las élites africanas ha aumentado sensiblemente la cantidad de estudiantes de color y se han suscitado ciertos prejuicios *in statu nascendi* en materia de alojamiento, relaciones sindicales y competición sexual; 3) El empleo de obreros negros no calificados en los puertos de Inglaterra y Francia, y de una mano de obra tampoco calificada, de origen árabe o bereber, en Francia, ha hecho surgir conductas segregacionistas. Sin embargo, creemos que hasta el momento no se ha adoptado en Europa medida alguna —aparte las de orden económico que se refieren a la asistencia de los necesitados— para atenuar esas tensiones. Parece que el racismo casi no existe, pero hay que velar para que estos nuevos contactos no lo desencadenen. También este aspecto reclama de todos nosotros una atención constante.

Por lo que se refiere a Europa, pues, los únicos problemas son el antisemitismo —que por ahora parece yugulado, en un Viejo Mundo sobre el cual pesa todavía el remordimiento de sus crímenes— y el colonialismo, que implica la cuestión de las relaciones raciales pero abarca algo más, y que actualmente

13 M. Berger, *Racial equality and the law,* París: UNESCO, 1954.

busca una solución en la progresiva descolonización de los pueblos de ultramar.
Por consiguiente, podemos extraer estas conclusiones:

1. No solo la intensidad sino a menudo también la naturaleza de las relaciones raciales difieren según que se trate de una u otra región del mundo occidental, ya que tales relaciones se inscriben en contextos culturales e históricos y en estructuras sociales diferentes. Ello obedece, asimismo, a que las razas o seudorrazas confrontadas no son en todas partes las mismas: aquí se trata especialmente de judíos y no-judíos, mientras que en otros lugares será cuestión de blancos e indios o de blancos y negros.

2. No existe, por lo tanto, una panacea universal en esta materia. Cada país debe resolver sus problemas según la naturaleza de las relaciones raciales y su contexto. Las disposiciones de orden psicológico orientadas hacia la transformación de las actitudes pueden, en cierto grado, considerarse umversalmente válidas, puesto que los hombres son los mismos en todas partes; sin embargo, en la medida en que el Yo es expresión de las culturas divergentes, tampoco es posible generalizarlas. Estudiemos todo lo que se hace en otros lugares, pero que esa visión de lo ajeno no nos haga perder el sentido de nuestras propias responsabilidades. Cada país está envuelto en la batalla, y cada uno debe hallar la estrategia que mejor se adecúe a sus propios problemas.

# 3. La dimensión económica

## Efectos de la industrialización sobre las relaciones raciales en el Brasil[1]

De acuerdo con los últimos trabajos de historiadores y sociólogos que han tratado el tema, el régimen esclavista fue destruido, tanto en Inglaterra como en el Brasil, por el desarrollo 0 la expansión del capitalismo industrial.[2] Por un lado, fue la necesidad, propia de un gran país productor, de impedir la competencia de una mano de obra no retribuida y, más todavía, de transformar esa mano de obra no retribuida en una masa de asalariados capaces de comprar sus productos lo que impulsó a Inglaterra a ponerse al frente del movimiento de emancipación en América; fue la comprobación, en primer lugar, de que el trabajo servil era mucho menos remunerador que el libre, y de que el régimen de la esclavitud era anacrónico respecto de las nuevas formas de producción, y en segundo lugar, de que el capital inmovilizado en la compra y manutención de esclavos podía hallar destinos más rentables en la inversión pública o privada, lo que indujo al Brasil a proclamar la abolición. La supresión del trabajo servil en 1888 no fue en modo alguno la consecuencia de un alzamiento de los negros contra el régimen que les había sido impuesto, si bien es cierto que hacia fines del siglo xix los episodios de fuga de esclavos eran cada vez más frecuentes —se ha dicho

1 Ensayo publicado en inglés en G. Hunter, ed., *Industrialisalion and race relations,* Nueva York, 1965.
Este artículo fue escrito sobre la base de una primera encuesta encomendada por la UNESCO y realizada con la dirección de Ch. Wagley, R. Ribeiro, Thales de Azevedo, Costa Pinto, Florestan Fernandes y este autor, durante los años 1951 y 1952, en el Nordeste, Recife, Bahía, Río de Janeiro y San Pablo, y de una segunda encuesta que por el término de tres meses llevé a efecto diez años después en San Pablo, donde, por ser esta la ciudad más industrializada de América del Sur, quise verificar y controlar las hipótesis expuestas en 1952. Deseo manifestar mi agradecimiento a todos los que me ayudaron en esta nueva empresa, y muy en especial a los señores Cardoso, Ianni y Azis, y a la Asociación Cultural del Negro. Para la bibliografía general, véase Ivy [20].
2 J. M. de Camargo, h. [9], F. H. Cardoso y O. Ianni [10], F. H. Cardoso [11], J. H. Rodrigues [24], (Los números entre corchetes remiten a la bibliografía al final de este capítulo.)

que la abolición fue asunto de los blancos y no de los negros—; tampoco podría verse en esa determinación el fruto de los «buenos sentimientos», que para la ocasión constituyeron tan solo un epifenómeno que encubría las contradicciones internas del régimen esclavista. Pero no nos proponemos centrar nuestra exposición en este aspecto histórico del problema; nos limitamos a señalarlo, para comenzar, como un primer efecto de la industrialización sobre las relaciones interraciales en el Brasil, cuando esa industrialización apenas se insinuaba y la presión externa era, ciertamente, más poderosa que la presión interna. Lo que habrá de ocuparnos será, exclusivamente, el estado que el problema presenta (1940-1962). Sin embargo, antes de considerar la influencia de la industrialización en las relaciones entre blancos y negros en el Brasil de hoy debemos echar una breve mirada retrospectiva sobre las etapas y características de esa industrialización. Hacia 1850 no había en el Brasil más que 50 establecimientos industriales, con un capital de 700 *coritos,* y en 1880, ya en vísperas de la abolición, se contaba con 288 establecimientos, que ocupaban a 18.088 obreros. Ahí tenemos el punto de partida, bastante modesto, de un movimiento que desde entonces se irá acelerando. La progresión, sin embargo, no se realizará de una manera continua sino por saltos bruscos, cosa que tuvo importantes consecuencias en la formación del proletariado [3] y, de rebote, en la integración de los descendientes de esclavos dentro de la clase obrera. A partir de 1880 el número de fábricas fue en aumento, lo mismo que el de operarios, y las cifras de 1914 se elevaron a 7.133 y 217.335, respectivamente. Pero todavía se trataba de una industria de tipo artesanal, de gestión familiar —aparte algunos talleres un poco más importantes—, y dedicada a la producción de bienes de consumo (alimentos, textiles, muebles, instrumentos para la agricultura); los obreros se reclutaban, casi con exclusividad, entre los inmigrantes europeos o —para el caso de Río Grande del Sur— entre sus descendientes: italianos, alemanes, portugueses y españoles. Esos extranjeros mostraban tales ansias de prosperar (lo que entonces se llamaba «hacer la América»), que no existía el menor signo de una «conciencia de clase» —un buen obrero podía, al cabo de su vida, convertirse en pequeño empresario y legar a sus hijos un negocio floreciente—, pese a algunas huelgas explosivas que, en todo caso, eran más movimientos de espontánea rebeldía, so-

3 F. H. Cardoso [13].

bre todo por parte de italianos o españoles anarquistas, que huelgas propiamente dichas. La guerra de 1914, al aflojar los lazos entre Europa y el Brasil, fuerza a este país a darse una industria de sustitución para procurarse las mercancías que las naciones en guerra ya no pueden proveer, y además detiene la corriente migratoria externa. De esto se derivan dos consecuencias: un nuevo salto hacia adelante para la industria, que pasa a registrar 39.937 empresas —todavía, en general, pequeñas o medianas—, con 781.185 obreros y 179.448 empleados. La ley brasileña considera ciudadanos a los descendientes de extranjeros nacidos en el país, y esto hace difícil decir en qué medida el creciente proletariado aumenta gracias a la integración de esos descendientes; lo cierto, sin embargo, es que ese es el momento en que lo nacional penetra en el proletariado. Corresponde agregar, a título indicativo, que es por esa época cuando Río de Janeiro, que hasta entonces marchaba a la cabeza de la industrialización, pierde definitivamente su sitial ante San Pablo.

Se desencadena la Segunda Guerra Mundial y determina un nuevo salto hacia adelante, al par que una nueva transformación en la composición del proletariado: ahora hay 84.844 empresas, concentradas de preferencia en Río (19.286 fábricas, con 436.850 obreros) y en San Pablo (24.519 establecimientos industriales, con 484.800 operarios). Aumenta la dimensión de los establecimientos, de la fabricación exclusiva de bienes de consumo se pasa a una industria muchísimo más diversificada y, finalmente, al disminuir el ritmo de la inmigración el proletariado se nacionaliza cada vez más, por la doble vía del éxodo rural y las migraciones internas, Minas-Nordeste hacia Río de Janeiro o San Pablo. Es en este momento cuando el negro comenzará a proletarizarse, y es también ahora cuando, pese al origen campesino de un buen número de obreros, la conciencia de clase habrá de manifestarse a través de la transformación de los sindicatos, que de simples órganos burocráticos instituidos por el Estado con el propósito de controlar a la clase obrera pasarán a constituir instrumentos de reivindicación y de formación proletaria.

Pero la industrialización no es la única variable que debemos considerar si nos proponemos comprender el actual estado de las relaciones raciales en el Brasil. Porque, en efecto, ella ha marchado de la mano con la urbanización. Aunque la constitución de grandes metrópolis tentaculares sea en parte una consecuencia de la industrialización, por la atracción que ejercen sobre las clases rurales y la necesidad de una mano de

obra en incesante aumento, sobre todo en el campo de la construcción (en 1940, en San Pablo, se edificaba una casa cada 15 minutos), no está probado que los efectos de la urbanización en la naturaleza y manifestaciones de los prejuicios raciales se confundan con los de la industrialización. En 1959 San Pablo sumaba 3.490.355 habitantes, Río de Janeiro 3.123.984, y Recife, en el estado de Pernambuco, 765.305. Es realmente posible, en cierta medida, diferenciar entre sí ambos efectos si se compara a Río de Janeiro —que pese a la creación de la nueva capital federal en Brasilia conserva sus rasgos de ciudad burocrática— con San Pablo, más industrializada. En una democracia los servicios públicos son, en efecto, más amplios y tolerantes que las empresas privadas en lo que se refiere al empleo de gente de color, lo cual explica que —por lo menos hasta estos últimos años— las formas tradicionales de las relaciones raciales se hayan conservado con mayor firmeza en Río que en San Pablo, aunque también allí den signos de entrar en vías de desintegración.[4] En todo caso, puesto que urbanización e industrialización van de la mano, nos veremos en la necesidad de que esta exposición contemple las transformaciones sufridas por las grandes ciudades en su ecología y el efecto que tales modificaciones produjeron en la distribución de los habitantes —según su color— en el territorio, tipo de distribución este que ejerce una segura influencia en el mantenimiento, desaparición o metamorfosis de los prejuicios raciales.

Dicho esto, que era necesario recordar brevemente al lector antes de abordar el específico objeto de nuestro estudio, estamos ya en condiciones de preguntarnos qué forma revestían las relaciones raciales anteriores a la industrialización en el Brasil llamado tradicional, y qué forma asumen en la actualidad.

A partir de los trabajos —ahora clásicos— de Gilberto Freyre[5] resulta sencillo definir el antiguo tipo de relaciones raciales, aquel que se formó durante el largo período esclavista y que todavía subsiste en el Brasil tradicional o «arcaico», caracterizando lo que se acostumbra denominar «democracia racial». Este es el mismo tipo que Ch. Wagley y sus cola-

4 A. Nascimento [21], L. A. Costa Pinto [14].
5 G. Freyre [15], En otra obra [16], Freyre se ocupó de mostrar la influencia que alcanzó la primera urbanización —emprendida hacia fines del siglo xviii y principios del xix, antes de iniciarse el proceso industrializador— sobre las relaciones raciales.

boradores describieron para el Brasil rural de 1951 y que un poco antes Donald Pierson había definido —por oposición al tipo de relaciones interraciales en Estados Unidos— en su libro sobre la ciudad de Salvador, en el estado de Bahía, que conserva sus costumbres coloniales.[6] Pero antes de dar nuestra propia definición debemos hacer un par de observaciones extremadamente importantes.

En principio podría pensarse que el prejuicio debe asumir en la región del Nordeste o en el antiguo San Pablo —es decir, en las áreas culturales de las grandes plantaciones (caña de azúcar y café) o en la de las minas— distintas formas que en las regiones del sur del Brasil, donde predomina la ganadería o la economía de subsistencia. Y es cierto que, como se ha dicho algunas veces a partir de Saint-Hilaire, la cría de ganado es un factor de democratización entre las razas, y en cambio la plantación tiende a conservar el régimen de castas cerradas.

Sin embargo, a pesar de las diferencias económicas y sociales entre el Norte y el Sur y el ritmo desigual en la formación de una sociedad de clases, las investigaciones realizadas durante estos últimos años por F. H. Cardoso y O. Ianni en Porto Alegre y Pelotas, estado de Río Grande del Sur, en Florianópolis, estado de Santa Catalina, y finalmente en Curitiba, estado de Paraná, revelaron, para sorpresa suya, que la naturaleza del prejuicio o las variantes con que este se manifestaba no diferían de modo significativo; desde Pelotas hasta Florianópolis, salvo pequeños matices, se encuentran los mismos comportamientos y las mismas ideologías que en el Brasil rural del Nordeste o en ciudades como Bahía. Incluso en Curitiba, donde casi podría decirse que no hay negros y, en consecuencia, tampoco experiencia de contactos, se encuentran con respecto al negro o al mulato los mismos estereotipos que en las demás regiones del Brasil.[7] Reparemos en que, si bien el estado de Santa Catalina posee una población esencialmente nacional, los de Río Grande del Sur y Paraná, por el contrario, están habitados en alta proporción por descendientes de extranjeros e inmigrantes —alemanes, italianos, polacos—. La homogeneidad que, pese a esta diversidad en la composición de la población, muestran las representaciones colectivas, los valores y los ideales de relaciones interraciales, demuestra que el extranjero no aporta sus propias formas de discrimi-

6 C. Wagley [26], pág. 159.
7 F. H. Cardoso, «O preconceito de cór no Brasil», manuscrito.

nación -sino que se asimila a la mentalidad luso-brasileña.[8] Esta es, pues, la primera verificación que debemos hacer: un mismo *pattern* para las relaciones raciales, herencia de la esclavitud, se extiende a todo el Brasil, pese a las diferencias económicas, culturales, demográficas y sociales que distinguen a sus diversas regiones.

La segunda observación está referida a la permanencia a través del tiempo. Podría pensarse, en efecto, que la abolición, al destruir el régimen jurídico de la esclavitud y hacer de todos los brasileños, cualquiera que fuese el color de piel, ciudadanos teóricamente iguales —sobre todo por la transformación del trabajo forzado en trabajo libre, y por la valorización de este último—, debió haber modificado un *pattern* que se constituyó en la época de la esclavitud. No hay nada de eso. En principio porque la abolición se llevó a efecto en forma progresiva, y el número de «liberados» por testamento, compra de la carta de manumisión o reconocimiento se incrementó sin cesar desde fines del siglo xvin, con lo cual los blancos se habituaron a observar dos tipos de comportamiento: uno de ellos con relación a los esclavos —en su mayoría negros puros— y el otro de cara a la gente de color libre —principalmente mulatos—. Es posible afirmar que a todo lo largo del siglo xix se fue elaborando una sutil etiqueta que sabía señalar las distancias según el color de la piel, el régimen de trabajo, la situación social o la instrucción, y que abría a los negros y mestizos oscuros la puerta de la cocina (esclavos), a las mulatas la del dormitorio y a los mulatos libres la del vestíbulo del salón, permitiendo que estos últimos se acercasen gradualmente a la convivencia con los blancos, aunque, por supuesto, sin llegar al extremo de permitirles la incorporación a sus familias. La abolición, pues, no tuvo necesidad de crear las reglas de comportamiento, porque estas ya habían sido elaboradas.

Por sobre todo, la abolición del trabajo servil sin que previamente se hubiese dado a los negros una educación para la libertad se tradujo en la fuga de los esclavos hacia el anonimato de las grandes ciudades, en la negativa a trabajar —que algunos pretenden ver como una actitud revolucionaria (la negativa a trabajar, dice Cardoso, no era una manifestación de pereza sino una protesta contra lo que, para el concepto del negro, había de inhumano en el trabajo)—, en la desaparición

8 Las diferencias de apreciación y de comportamiento nunca son significativas. R. Bastide [2], R. Bastide y P. van den Berghe [4],

de las formas de solidaridad que sin dejar de distinguir entre amo y esclavo hacían que este quedase vinculado con aquel, incorporándolo a su familia como elemento periférico, y, por necesaria consecuencia, en el paso no de la servidumbre al proletariado sino de la servidumbre al *lumpenproletariat.* La mujer tuvo, relativamente, más facilidades para encontrar ocupación en la ciudad como empleada, mucama, cocinera, lavandera e inclusive prostituta, pero el hombre no podía sino convertirse en barrendero o changador, y en caso contrario caer en la vagancia, la ebriedad crónica y el parasitismo social. Por supuesto que tal estado de cosas no hacía más que confirmar al blanco en sus juicios despectivos respecto de la raza negra. El concepto de «negro» sustituirá al concepto de «esclavo», pero los prejuicios que se vinculaban con el esclavo pasarán a relacionarse con ese nuevo concepto de «negro»; los estereotipos de la época de la esclavitud no desaparecen sino que simplemente se transfieren. Esto explica por qué la abolición, al operar en un Brasil que todavía no se hallaba verdaderamente industrializado, no determinó la desaparición de los antiguos *patterns,* los cuales, como ya vimos, se extendían al país entero y aún siguen existiendo allí donde la industrialización no alcanzó a penetrar o apenas se encuentra en sus comienzos.

Ahora sí podemos definir las relaciones raciales tradicionales que caracterizan al Brasil anterior a su revolución económica, es decir, marginado de la industrialización.

Estas relaciones corresponden al tipo paternalista, en una sociedad de clases multirracial donde la gente de color ocupa las posiciones más bajas de la jerarquía. Verdad es que, como veremos enseguida, puede haber gente de color en las clases más altas y blancos en las clases más bajas, pero a grandes rasgos la estratificación de las clases sigue la línea de los colores: los negros oscuros, en la plebe; los mulatos, en los grupos intermedios; los blancos, por fin, en la cúspide de la pirámide, en los puestos directivos. La esclavitud ha desaparecido, pero ello no determinó el ascenso de la masa negra dentro de la comunidad global; los negros se han quedado donde estaban, y no forman un grupo competitivo. Y justamente porque no constituyen una amenaza de trastornos para la estructura social tradicional, porque no ponen en peligro el status de los blancos, estos últimos no experimentan sentimientos de temor, despecho o frustración ante la gente de color.

Es así como pueden establecerse relaciones personales muy

afectuosas entre blancos y negros. Pero este paternalismo no opera de modo natural sino dentro de un clima de dominio-subordinación. Una de sus manifestaciones es el padrinazgo, institución de origen católico, que vincula con algún prominente hombre blanco a familias negras o mulatas de la vecindad; el blanco se obliga a brindar protección y ayuda económica, e incluso puede facilitar la educación de sus ahijados de color; en compensación el negro se obliga a prestar ayuda física —servicios domésticos, en el caso particular de su mujer—, integra la clientela del blanco —un poco en el sentido romano del término— y forma parte de la masa electoral que vota de acuerdo con sus recomendaciones. El pasaje del campo a la ciudad no entraña *ipso jacto* la desaparición de la costumbre del padrinazgo; aun en el nuevo medio las grandes familias tienen todavía «protegidos» que descienden de sus antiguos esclavos, pero el padrinazgo tiende a transferirse de la familia al partido político: el líder blanco reemplaza cada vez más al patriarca.

El paternalismo evita las tensiones y suaviza las relaciones entre las razas. Pero al mismo tiempo fortalece la dominación de un grupo étnico sobre otro, institucionalizando la subordinación de los negros, que solo pueden beneficiarse con el amparo de los blancos y aun con cierta familiaridad en el trato con estos si saben «conservarse en su lugar» y demostrarles deferencia, agradecimiento y respeto. Es, por consiguiente, un instrumento de control político y económico que, al sujetar toda posible relación competitiva en una sociedad individualista como la nuestra, impedir la lucha y hacer inútil todo esfuerzo de movilidad colectiva por parte de ios negros, asegura a la clase blanca la supremacía y también le garantiza seguridad.

En esas condiciones se comprende por qué los prejuicios alcanzan su mínima expresión en una sociedad paternalista, o al menos por qué permanecen latentes en lugar de exteriorizarse: porque son inútiles, ya que sus funciones de control y bloqueo se encuentran cubiertas por el paternalismo. Pero ya veremos cómo los prejuicios aparecen cada vez que ese orden social se encuentra en peligro de ser atacado, por ejemplo a causa del mulato que intenta ascender a la clase alta: «Dada la intensidad de la competencia —dice Wagley, refiriéndose al Brasil rural— entre quienes quieren incorporarse a esa clase superior local, y en virtud de los conflictos de precedencia entre quienes ya forman parte de ella, es a ese nivel de la jerarquía social donde el criterio racial juega el papel de

mayor importancia para la determinación de la posición social».[9]
A la larga, sin embargo, la oposición de razas podría mostrarse peligrosa, pero en tiempos de la esclavitud ya habían sido creados mecanismos compensatorios para quebrar esa oposición. Se instauró toda una diferenciación de los status y una jerarquización de los individuos de color: negros bozales, y negros criollos cristianizados y aculturados; esclavos, y trabajadores libres que por lo general eran fruto de las relaciones extramaritales de los señores y sus amantes de color —algunos de estos hijos ilegítimos podían incluso, ayudados por sus padres, ascender en la escala social—. En el Brasil el régimen esclavista nunca fue obstáculo para cierta movilidad de los hombres de color, pero esta movilidad se limitaba a lo individual, y permanecían bajo control del hombre blanco tanto la selección de los individuos y del canal de ascenso admitido como la fijación de topes al ascenso que se hubiese de conceder; en otras palabras: todo el proceso, del principio al fin.
Del mismo modo, el paternalismo sirve en la actualidad para frenar las ambiciones de ascenso del grupo negro en cuanto grupo.

El negro brasileño no intenta mejorar su condición económica o social en cuanto grupo; lo hace individualmente, en cuanto miembro de la clase inferior. Y por esta razón es que, aunque en pequeño número, encontramos mulatos o negros instruidos en las clases intermedias, e inclusive algunos mulatos claros cuya genealogía ha sido más o menos olvidada se incorporan a las clases altas. Esta posibilidad de ascenso individual es lo que define a la «democracia racial» brasileña, en medida igual —si no mayor— que el paternalismo, el cual por su parte, sería con más exactitud la definición del «hombre cordial», rasgo de la personalidad de base del brasileño. Pero también esta movilidad permanece bajo control, de modo que no se vuelva peligrosa para una sociedad hecha por los blancos en beneficio de los blancos sino que, por lo contrario, constituya una válvula de seguridad y atenúe las tensiones interraciales. Es decir que las esclusas se encuentran apenas entreabiertas, el paso está sometido a vigilancia, se han fijado criterios de pasaje y el hombre blanco puede, cuando le parezca, cerrar las puertas. Los criterios elegidos son el color de la piel, la fortuna, el tipo de profesión, la instrucción y la formación moral. De ahí la célebre fórmula: «Negro rico es

9 C. Wagley [26],

blanco, blanco pobre es negro».[10] De ahí también que el brasileño blanco se comporte con el mulato de distinta manera que con el negro oscuro.

Esta diferencia de comportamientos ha hecho decir que en el Brasil el prejuicio no es de raza sino de color, o, según otra fórmula —más exacta, porque además del color toma en cuenta características físicas como la forma de la nariz o la textura de los cabellos—, de «marca» y no de «origen».[11] Los rasgos fisonómicos negroides se convierten en símbolo de la posición social de los individuos; el color oscuro denuncia al hombre de la plebe, holgazán, bebedor, amigo de lo ajeno, cuyo trato no es posible frecuentar. Todos los cuestionarios del tipo «distancia social», de Bogardus, aplicados al Brasil, si bien revelan la existencia de pequeñas minorías que se muestran más intolerantes con el mulato que con el negro,[12] ponen claramente de relieve que la gente de color es aceptada en función de su mayor o menor parecido respecto de los blancos. Pero es necesario poner atención en el hecho de que el control de la movilidad social no constituye la única aplicación del prejuicio de color. Es también utilizado por el mulato para no dejarse confundir con el negro, introduce en la clase de los hombres de color distinciones de epidermis que impiden la instalación de un sentimiento de frustración colectiva y una voluntad de lucha global, e incluso crea un «racismo» de los mulatos, habiéndose podido advertir que entre estos los prejuicios con respecto a los negros eran más fuertes que entre los blancos.

Ocurre que tanto los mulatos como los negros han aceptado las ideologías que sobre la desigualdad de las razas se fueron formando los blancos a lo largo del tiempo y que alcanzaron sus formas definitivas hacia fines de la época esclavista. Pierson, a partir de la fórmula que se suele oír cuando se pregunta a los brasileños sobre su concepto de las razas —«Nosotros formamos un solo pueblo, somos todos brasileños»—, define a estas ideologías como «de integración»,[13] término que, lamentablemente, destaca tan solo el aspecto positivo del proceso de formación de la sociedad brasileña. Porque también exis-to Se ha pretendido hacer de este aforismo una característica de la situación racial brasileña, pero en realidad, tratándose de América latina, se lo encuentra en casi todas partes. Por ejemplo, en Haití se dice: «Negro rico es mulato, mulato pobre es negro».

11 Esta es la fórmula que propone Oracy Nogueira.
12 R. Bastide y P. van den Berghe [4], L. A. Costa Pinto [14], R. Ribeiro [23],
13 D. Pierson [22],

ten aspectos negativos. La fórmula de Smith —ideología de «blanqueamiento»— es la que mejor los pone de relieve, ya que tal blanqueamiento se debe, en primer lugar, a una tasa de morbi-mortalidad mucho más alta entre las clases pobres -—léase: negras— que en la de los mulatos, y en segundo lugar al hecho de que los negros admitan la superioridad del color blanco, y con ello la de la ideología, los prejuicios y los valores de la clase dominante. De ahí la política, seguida por los negros desde la época de la esclavitud, de «purgarse la sangre», es decir, de mantener contactos sexuales con los blancos y así producir una descendencia de piel más clara; enseguida volveremos sobre este tema. Pero existe además, en el sur del Brasil, otra fórmula de la misma política o ideología que señala todavía mejor los elementos negativos de ésta: se trata de la que promueve la «arianización progresiva» del país. En efecto, la política de inmigración europea para los estados del centro y del sur no se instituyó con el exclusivo propósito de facilitar el incremento de la productividad mediante la sustitución de una masa de esclavos sin formación profesional por contingentes de trabajadores libres habituados a realizar tareas especializadas, sino que también tuvo por objeto anegar a los descendientes de africanos en medio de una población blanca más prolífica y, en último análisis, transformar la composición étnica de la población del país. Y en ello va subentendido el mito de la superioridad de la raza blanca.[14] Esto nos lleva a examinar un último aspecto de las relaciones raciales brasileñas: la mestización.

No nos proponemos abordar aquí el problema que supone decidir si la mestización, tal como se ha llevado a término en América latina, constituye una forma de discriminación o, por lo contrario, un signo de tolerancia racial; ya hemos dedicado otro trabajo a la consideración de tal problema.[15] Limitémonos a ver cómo tienen efecto las relaciones sexuales entre personas de distinto color. Pueden asumir dos formas: la de las relaciones ilícitas o el concubinato y la del matrimonio, legal o consuetudinario. En el primer caso nos encontramos ante una supervivencia de la mentalidad esclavista: el blanco, que consideraba al esclavo como cosa de su propiedad, no vacilaba en apartar de la tropilla a las jóvenes bonitas, reservándolas para su goce personal; este fenómeno era de tipo general durante el período esclavista, y podía observárselo

14 T. L. Smith [25].
15 Véase, más adelante, «Venus negras y Apolos negros».

desde América del Norte hasta Sudáfrica. Y, por lo demás, el abrazo del amo significaba para la mujer negra la posibilidad de mejorar su suerte e incluso, para el caso de que algún hijo resultara de esa relación, de «purgarse la sangre», prolongándose en retoños de piel más clara que, por eso mismo, tendrían más posibilidades de ascenso social. De esto se derivó en el Brasil —a la par que el gusto por las Venus negras, acerca del cual Gilberto Freyre escribió tan bellas páginas— la idea de que la negra, esencialmente sensual, es una prostituta en potencia y las relaciones que se mantengan con ella no acarrean compromisos serios, por lo cual constituye en principio una reserva de la casta blanca, especialmente para atender a la iniciación sexual de los jóvenes. Claro está que aunque el hombre blanco comparta el lecho con una negra es muy difícil, salvo raras excepciones, que se case con ella. Porque para el brasileño la familia es cosa sagrada, y los hijos legítimos no deben tener una sola gota de sangre negra.

El casamiento, sin embargo, suele darse, pero —en una población en que la diversidad de colores es infinita— se concierta según el siguiente esquema: blanco-mulata pasable (en el sentido de que tiene la apariencia de una blanca); mulata clara-mulato oscuro; mulata oscura-negro. Es decir que, excepto en el último escalón de la jerarquía, el matrimonio mixto se constituye entre dos matices de color y no entre dos colores, de manera tal que facilite el blanqueamiento progresivo de la población. El hombre oscuro que pertenece a un estrato más elevado o goza de mejor status puede, al desposar a una mujer de piel más clara que aporta como dote esa relativa blancura epidérmica, esperar la llegada de hijos menos oscuros que él. Semejante sistema de matrimonios mixtos se halla, en consecuencia, integrado en la ideología de la clase blanca, que la clase negra admite. Las excepciones solo alcanzan a minúsculos sectores de la población: en las zonas rurales hay italianas que prefieren casarse con negros para eludir las tareas campesinas que seguramente les impondría un marido italiano, y en las grandes ciudades se ven negros de clase alta que por razones de prestigio se casan con una blanca, la cual por lo común es de condición sumamente humilde, cuando no se trata de una simple aventurera.

Hasta aquí las formas tradicionales de las relaciones entre las razas. ¿Qué efecto tendrá sobre ellas la industrialización?

Teóricamente, la industrialización señala el pasaje del estatuto al contrato, suprime las desigualdades de condición que se

vinculan con atributos externos como el color de la piel o el origen étnico, y no evalúa en el hombre más que sus aptitudes para la productividad, su fuerza física o sus conocimientos profesionales. La industrialización acrecienta el número de plazas de trabajo y las diversifica con relación al régimen preindustrial —agrícola o artesanal—, permitiendo de ese modo una movilidad social más amplia. El régimen industrial, por lo menos en los países capitalistas, es a un mismo tiempo individualista (todos los obreros igualmente calificados son intercambiables) y competitivo (puja en el mercado del trabajo, donde debe ganar el mejor). Por último, al impulsar a los hombres a concentrarse en las grandes ciudades favorece el ensanchamiento del sector terciario y permite el establecimiento de una clase media. En cambio el régimen esclavista reposa en el predominio del status, impide el juego competitivo —valiéndose de la legislación denominada «de castas»— y frena el desarrollo del sector terciario. En el Brasil operan todos estos efectos de la industrialización, y ciertamente tienden a arrancar al negro de su condición de *lumpen* para hacerlo ingresar en el circuito de la producción, van hacia la quiebra de las barreras raciales que se oponen a la competítividad y a la movilidad social vertical de los negros instruidos y, por último, facilitan la aparición de una pequeña clase media de color.

Pero, al mismo tiempo, estos efectos se ven frenados por la supervivencia de los antiguos *patterns* de las relaciones raciales y de los estereotipos referidos a los negros, herencia en ambos casos de la esclavitud. Esto hace que en el Brasil hayamos de encontrarnos simultáneamente con dos sistemas, constituidos por actitudes contradictorias, fundadas unas en el status —que se vincula tradicionalmente con el color— e impuestas las otras por el desarrollo económico. De ahí todo un conjunto de tensiones, conflictos y frustraciones —que por lo demás alcanzan tanto a blancos como a negros, pero que probablemente asuman sus formas más graves en el nivel de la pequeña clase media mulata—. Sería realmente razonable preguntarse cómo las antiguas concepciones paternalistas que apuntalaban la segregación en medio de la cordialidad han podido mantenerse dentro de un régimen competitivo e individualista. En primer lugar, ello se debe seguramente a que la abolición data apenas de 1888. Pero también obedece al hecho de que el sistema social del Brasil descansa siempre en la familia, y la mujer es la guardiana de la integridad y la pureza de la familia.

Poco importa, entonces, que en el campo de las relaciones de trabajo el hombre blanco trate con el negro en un pie de igualdad y coincida con él en huelgas o reivindicaciones sociales: bajo la influencia de su mujer le clausurará el acceso a su intimidad familiar e incluso impedirá que el negro tome parte en sus reuniones danzantes, puesto que tales reuniones son la antesala del casamiento. En otro orden de cosas, la urbanización tiende a separar de los otros grupos a los grupos obreros, nucleándolos en los llamados «barrios obreros», y en estos barrios vienen a vivir ex rurales migrantes junto a obreros ya nacidos en la ciudad, de los cuales muchos son de color. Los migrantes todavía no han cambiado de mentalidad, y menos aún sus mujeres cuando no trabajan o siguen ocupadas en tareas domésticas; por eso es que los antiguos *pattems* se conservan hasta ahora.

Se engañaría, sin embargo, quien definiese la situación actual como de choque entre los dos sistemas de valores. Ya hemos visto cómo la industrialización, si bien de antiguo origen, se fue haciendo por saltos, y vimos también que el negro no ingresó realmente en el proletariado sino a partir de la Segunda Guerra Mundial. Es decir que a las diversas etapas de esta industrialización correspondieron distintos cambios, destinados a adaptar de algún modo los viejos prejuicios a las nuevas situaciones; que solo el cambio —de forma, de contenido o, finalmente, de función (manifiesta o latente)— permitió a los viejos modelos de conducta mantenerse en pie; que se hizo necesario repensar las antiguas ideologías para modelarlas de acuerdo con la corriente del devenir económico. Necesariamente, un país en cambio produce —según el grado y la velocidad del cambio mismo— redefiniciones de los estereotipos y de los mitos raciales. Por consiguiente, creemos que para juzgar los efectos negativos o positivos de la industrialización es necesario atenerse al esquema que dimos al principio y practicar en la sociedad brasileña de las ciudades industrializadas cierto número de cortes horizontales: en 1930, en 1940, en 1950 y en 1960.

El primer proletariado es un proletariado de inmigrantes. Los que ingresaron entre 1908 y 1938 por el puerto de Santos tenían, en sus dos terceras partes, profesiones urbanas, especializaciones bien definidas, y estaban acostumbrados a realizar las distintas tareas requeridas por las plantas fabriles modernas. Por ejemplo, la llegada en masa de esta mano de obra especializada es, según los economistas, uno de los factores esenciales del progreso industrial de San Pablo, particularmen-

te veloz.[16] Pero, como contracara, el desarrollo de la ciudad determinado por este fluir de recién venidos originó una fuerte demanda de albañiles en el mercado de trabajo; ese oficio no requiere un grado de especialización demasiado alto, y así fue que a través de la industria de la construcción el negro hizo su ingreso en el proletariado. A causa de su falta de aprendizaje técnico, cuando no de su analfabetismo, las otras vías de acceso le están vedadas. La mujer de color se mantiene, por esa época, como doméstica de las grandes residencias. El grupo de los mulatos ocupa, especialmente en Río, el estrato que los estadísticos brasileños ubican con el nombre de «autónomos» —pequeños artesanos y comerciantes— y los niveles inferiores de la función pública. Por último, los negros organizan realmente instituciones propias en las cuales reencuentran y fortalecen su solidaridad, pero se trata de instituciones de tipo recreativo.[17]

Esta situación se corresponde con redefiniciones de los antiguos estereotipos y con la formación de ideologías nuevas, sobre la base de ideologías del tiempo de la esclavitud. Se produce, ante todo, una primera selección de los prejuicios; es cierto que todavía existe el estereotipo del negro borracho, holgazán o parásito social, pero se lo aplica únicamente a una parte de la población de color. El estereotipo dominante es el del negro poco previsor, intelectualmente incapaz para un trabajo muy especializado y, en especial, para atender el funcionamiento de las máquinas. La ideología reinante es aquella que Ianni denominó «ideología de compromiso», ya que tenía la función de permitir que el negro se adaptase a la nueva sociedad sin aflojar los lazos de control que lo subordinaban al grupo blanco. No caben dudas de que, en virtud de este «compromiso», ambas poblaciones —la blanca y la de color— se hacían mutuas concesiones, pero estas no cumplían otro papel que el de seguir manteniendo al negro en el sometimiento.[13] Esta ideología puede expresarse en la fórmula «En el Brasil no existe el problema negro» o si no «En el Brasil los prejuicios no son de raza sino de clase» y, por último, en la política de blanqueamiento, que para aquella situación adoptaba la siguiente forma: no existen barreras contra la gente de color, que puede obtener de acuerdo con sus méritos cualquier empleo y alcanzar dentro de ese empleo cualquier nivel, solo

16 R. Bastide y F. Fernandes [3],
17 R. Bastide [5], L. A. Costa Pinto [14].
18 O. Ianni [18],

que para ser admitida debe volverse «blanca», lo cual significa aceptar los valores de los blancos, instruirse y adquirir las cualidades de los obreros y empleados blancos. La gente de color aceptó esta ideología, ante todo para poder integrarse en la comunidad nacional en lugar de permanecer en la periferia y luego para procurarse, dentro de un marco así ampliado, canales de ascenso como la policía, el ejército o el trabajo en las fábricas. Pero se encontró con que, a pesar de toda su buena voluntad, las ubicaciones que pretendía se hallaban ya ocupadas por los inmigrantes o sus descendientes: se veía reducida a aquellas ocupaciones que requerían simple fuerza física, de modo que si quería hacerse una pequeña posición no le quedaba más recurso que seguir aplicando la táctica de tiempos de la esclavitud, consistente en vincularse con una familia poderosa o militar en un partido político (no el que quizá respondiese a sus aspiraciones sino más bien el que supusieran que habría de vencer).

Sin embargo, los elementos mejor dotados del grupo experimentaron cierto sentimiento de frustración, y cuando tal sentimiento se generalizó por obra de la crisis de 1929 hizo su aparición —primero en San Pablo, pero extendido de inmediato a todo el Brasil, salvo, naturalmente, en ciudades como Bahía, a las que aún no había llegado la industrialización —el movimiento del «Frente Negro».[19] Dado que este movimiento corresponde a una situación de transición, y puesto que tal situación se traduce en aceptación de valores contradictorios, se hace bastante difícil definir su ideología. Hay en ella, simultáneamente, una manifestación inicial de lo que después habrá de llamarse «la negritud», decisión de formar entre todos los hombres de color un frente común para resistir las discriminaciones y los prejuicios, pero también una admisión de la ideología de compromiso, un llamado a los negros para que adopten los valores de los blancos si es que aspiran a realizarse: ser bien educados, saber comportarse en sociedad, no beber más, instruirse; hay una parte de mito, el rechazo de la mestización, la decisión de enquistarse, pero al mismo tiempo un realismo, la aceptación del proletariado como nivel de integración del negro en la comunidad (cuando se pide a la clase de color que no «imite como un mono» a los blancos con la pretensión de alcanzar, en un país donde la esclavitud desarrolló el «complejo de la mano blanca», grados de profesor, administrador o funcionario, ocupaciones

19 R. Bastide y F. Fernandes [3].

cerradas en las cuales no se ofrece al negro más posibilidad que la de vegetar en los últimos niveles, y en cambio se incita a intentar el ascenso por donde resulta factible, por el camino de la progresiva proletarización de la masa negra).[20]

En 1940 ese ascenso ya está en marcha, y se traduce en las estadísticas de empleo según el color de la piel para la población activa del Brasil. En 1950, año en que se realiza la encuesta de la UNESCO, el movimiento continúa. Se vio facilitado por la legislación laboral, que protege lo nacional frente a lo extranjero (al menos en parte, ya que es posible falsear el sentido de la ley con el simple expediente de ofrecer empleo a hijos de extranjeros nacidos en el país, tan brasileños como cualquier otro desde el punto de vista legal, o de reservar a los extranjeros los puestos directivos) pero que, por sobre todo, fija las condiciones para aumentos salariales, establece el salario mínimo, garantiza la estabilidad en el empleo y sienta las bases para una política de crédito a largo plazo que permite la adquisición de enseres domésticos perfeccionados. Los negros aprovecharon esas oportunidades, y, así como los salarios de miseria no les permitían mejorar su situación o dar conveniente instrucción a sus hijos, estas leyes los ayudaron a elevar su nivel de vida. No hay duda de que, en definitiva, el negro había desempeñado hasta entonces un papel en el desarrollo económico del Brasil, pero apenas como integrante de una legión de reserva que gravitaba sobre el mercado del trabajo a manera de amenaza, posibilitando una política de bajos salarios (lo cual permitía que el capital, débil aún, se invirtiera en la planta fabril en lugar de dispersarse en la paga de los obreros). Pero finalmente se abrieron las esclusas que separaban los diversos niveles de la sociedad, y ya no se abrieron, como antes, a individuos aislados que solo podían elevarse bajo la supervisión del hombre blanco: ahora daban paso a un ascenso colectivo del grupo de color en cuanto grupo de color. Esta situación va a corresponderse con nuevas reevaluaciones de los prejuicios, nuevas definiciones de los estereotipos y nuevas ideologías.

Los prejuicios, que solo asumían una forma larvada o hipócrita como consecuencia de la ideología del blanqueamiento, se irán intensificando a medida que el negro se convierta en competidor. Se ha pasado, y esta vez parece que definitivamente, de la relación paternalista a la relación competitiva. De aquí en más, el prejuicio pasa a llenar la función que cumple

20 *Ibid.*

en Estados Unidos: la de «poner al negro en su lugar» e impedir que compita con el blanco. Sus manifestaciones suelen ser todavía disimuladas (rechazo en el examen médico cuando el negro rinde bien las demás pruebas, «ya hemos tomado gente», etc.), de acuerdo con la tradición de antaño, pero también se conocen manifestaciones públicas en el estilo de petitorios elevados por algunos comerciantes para que tal o cual calle quede cerrada a los negros (en el Brasil se practica el *footing* según el color) o de algunos hoteles que se negaron a albergar a negros «ilustres» de paso ... Los brasileños fieles a las antiguas normas de comportamiento interracial, ante tal estado de cosas, acusan ya al inmigrante que habría traído al Brasil sus concepciones racistas, ya a la moda «americana» que exigiría la imitación de todas las formas de actuar de los norteamericanos. Evidentemente, eso es quedarse en la periferia del problema e ignorar las causas reales del fenómeno: los efectos de la industrialización. El remedio que se pretende dar a la situación delata una ilusión semejante. La Ley Affonso Arinos, de 1951, prevé severas penas para quienes —hoteleros, directores de escuela, peluqueros, presidentes de clubes, etc.— discriminen en materia de color. En el intento de salvar las antiguas formas de convivencia, y al negarse a distinguir entre los negros —con sus propios problemas— y los blancos, constituye una pura negatividad, y las asociaciones negras le reprochan que cierre los ojos a la existencia de un problema negro específico y se resista a admitir que existe un grupo negro al que es necesario ayudar para que se integre y eleve, lo cual puede lograrse mediante la creación de escuelas especiales, de becas para que los negros pobres puedan asistir a las escuelas técnicas y de talleres y centros especializados donde la mujer negra puede aprender oficios como el de costurera, enfermera, asistente social y otros de parejo nivel. El prejuicio, efectivamente destinado a luchar contra la incipiente competencia de los negros, no podrá disiparse sino cuando la industrialización haya hecho desaparecer las diferencias de condición y equipare a todos los brasileños en las tareas que son productivas.[21]

La aplicación de los tests de distancia del tipo Bogardus revela, ante todo, la existencia de más prejuicios entre los jóvenes que en las viejas generaciones, y esto obedece a que los jóvenes, apenas iniciados en la lucha por la vida, sienten más que los viejos el peso de la competencia con la gente de

21 *Ibid.*

color.[22] Mediante una comparación entre los grupos de ingresos extremos —los que ganan menos de 4.500 cruceros al mes y los que ganan más de 14.500 (1950)— se advierte que el grupo más elevado presenta mayor número de estereotipos tradicionales pero es más tolerante en sus normas y su comportamiento que el grupo más bajo, y ello sucede así porque es este último el que está comprometido en la competición.[23] A menudo se ha dicho que en el Brasil es la gente de las clases superiores la que tiene mayor cantidad de prejuicios; esto es confundir prejuicios con estereotipos. En rigor de verdad, aquí también se perfila una situación parecida a la imperante en el sur de Estados Unidos: la de la reacción de los «blancos pobres». Finalmente, la pregunta de si «aceptaría usted que en su empleo lo mande un jefe negro», planteada en varias ciudades del Brasil, obtuvo respuestas que, aunque no siempre muy claras (las normas tradicionales y la ideología de la «democracia racial brasileña» se mantienen vigentes), manifiestan pese a todo cierta sensación de inquietud, por no decir —lo cual quizá fuese excesivo—- de oposición.[21]

Los estereotipos, a su vez, se polarizan alrededor de la imagen del «negro nuevo» en oposición a la del «negro tradicional», que —este sí— se halla dotado con todas las virtudes. En otros tiempos las negras consideraban un honor estar al servicio de una buena familia blanca, con la cual, lo mismo que en la época de la esclavitud, llegaban a identificarse; las negras de ahora se sienten atraídas por la fábrica, donde realizan un trabajo quizá más pesado pero ganan en independencia. De ahí que las primeras recriminaciones de la burguesía blanca surjan de la dificultad para conseguir sirvientas. Todavía se encuentra alguna, sin embargo, pero estas nuevas fámulas negras usan lápiz de labios, polvos de arroz, brillantina para el pelo, todos los atributos, en fin, de las clases superiores. Y no se les puede decir nada, porque son susceptibles y bastante desagradecidas ante la bondad de sus señoras. Todo mulato o negro que asciende en la nueva sociedad se vuelve —según se dice— arrogante y pretencioso, y hasta tiránico cuando llega a ocupar posiciones directivas; esta gente de color no sabe conservar su lugar, hace reivindicaciones y cree tener derecho a todo, es «racista». Inclusive podría afirmarse que cada cuerpo profesional donde el hombre de color haya hecho

22 L. A. Costa Pinto [14], R. Ribeiro [23], R. Bastide y P. van den Berghe [4].
23 R. Bastide y P. van den Berghe [4].
24 R. Ribeiro [23],

irrupción en número medianamente considerable ve surgir de inmediato estereotipos adecuados; Costa Pinto cita como ejemplo la corporación de los conductores de taxis de Río de Janeiro, donde los accidentes de tránsito son imputados a los negros porque estos «manejan como locos», se excitan hasta el vértigo con el volante y los pedales y no ponen atención en nada. No es posible asegurar que estos estereotipos sean imaginarios; sin duda corresponden a experiencias reales, pero que son pensadas a través de una concepción negativa referida a la figura del negro. Esta es la época en que los artículos de la prensa manifiestan un temor simultáneo ante el desarrollo del racismo blanco —señalado por ostensibles discriminaciones— y frente al racismo negro que define al «nuevo negro», pero tales comentarios se quedan en la periferia del problema, prendidos de simples datos provistos por la observación empírica, sin advertir en este conflicto el antagonismo entre el pasado y las exigencias de la industrialización, y el fin de la ideología de «compromiso» y del mito del blanqueamiento.

Ahora se abren camino nuevas ideologías. Y el mito de la negritud, en particular. Este mito ha llegado de Europa, pero en el Brasil asumirá contornos originales, porque aquí ya no es una forma de resistencia contra el colonialismo o la aculturación sino un desafío a la decisión de los blancos de no perder, dentro de un contexto de competitividad profesional, las riendas de la sociedad en su conjunto. En efecto, aquí la negritud —por lo menos hasta ahora— no valoriza al Africa —que sigue recibiendo la consideración de continente «bárbaro» y «salvaje»— sino al negro occidentalizado, adaptado a los valores luso-brasileños y que, pese a todo, se ve expulsado de la comunidad o, dentro de ella, no tiene acceso más que a las posiciones inferiores. Aquí la negritud valoriza el color, no la cultura. Sobre esta base existen, por lo demás, muchas orientaciones posibles. Dentro del naciente proletariado se expresa en la idea de que el blanqueamiento del negro es una alienación, y de que el negro debe ir a la lucha en cuanto negro, sin renegar para nada de su color; dentro de la pequeña burguesía se aprovecha de los escasos estereotipos positivos que el blanco se ha formado sobre el negro para convertirlos en motivo de orgullo y reaccionar así contra el «complejo de inferioridad» del descendiente de esclavos (estereotipos referidos a la superioridad del negro en materia musical, en el arte, el fútbol, etc.). En ambos casos existe inclinación a constituir un partido político negro, para que las voces de los

negros no sigan dispersas por los distintos movimientos políticos acaudillados y dirigidos por los blancos. Dentro de esta concepción de la negritud el negro no ha hecho esfuerzos por «africanizarse» sino que, por lo contrario, ha denunciado las supervivencias africanas que exhibe el Brasil bajo formas como el *candomblé* o la *macumba-,* la negritud se inscribió en el nacionalismo brasileño, para considerar como únicos brasileños auténticos (frente a los descendientes de extranjeros) a quienes llevaban por lo menos una gota de sangre negra en sus venas: «El Brasil es una nación de negros o seminegros». La negritud ha constituido en todas partes —lo mismo en Europa que en el Brasil— un movimiento defensivo por el cual un grupo discriminado valoriza el objeto de la discriminación, y si a pesar de ello el mito se tiñe con diferente tono en uno y otro lugar es, como podrá comprenderse por nuestros últimos párrafos, porque el objeto de discriminación que se ha de valorizar resulta ser Africa en las sociedades colonialistas, y, en las sociedades de formación esclavista, el color-barrera.[211]

En este contexto no debe pasarse por alto que el proletario negro ha reaccionado de un modo más realista que la élite intelectual. La encuesta realizada en San Pablo por Florestan Fernandes, cuyas preguntas distinguían entre las aspiraciones de los individuos y las profesiones que se esperaba practicar, revela, en efecto, que, si bien en el nivel de las aspiraciones seguían en pie los antiguos valores (empleos en oficinas o comercios, función pública, profesiones liberales), el encuestado mantenía esas metas para los hijos, en tanto que para sí mismo no apuntaba demasiado alto, sino tan solo a oficios mejor retribuidos y, si acaso, a dejar de ser un obrero no calificado para convertirse en obrero especializado.[28] Así, pues, la negritud no impedía que los mecanismos de la industrialización en creciente avance interviniesen en favor de la inserción del negro en la clase proletaria.

¿Cuál es la situación hacia fines de 1962?

Mientras que en el período que acabamos de examinar, caracterizado por la presión del grupo negro en el mercado del trabajo —lo cual era una novedad y se presentaba a los blancos como una amenaza—, parecen predominar en las relaciones raciales los factores negativos de la industrialización, ahora son los factores positivos los que más pesan. ¿Cuál es la causa? En primer lugar, bajo el acicate de la miseria, la mi-

25 L. A. Costa Pinto [14], R. Bastide [8],
26 R. Bastide y F. Fernandes [3].

gración campesina desde las zonas áridas del Nordeste hacia las grandes ciudades se ha intensificado; estos campesinos, por lo general pequeños propietarios, no están movidos por deseos de ascenso social y ni por asomo piensan integrarse de manera definitiva en la vida industrial; constituyen, por consiguiente, la masa de maniobra de obreros no calificados y no especializados que resulta sobre todo indispensable para la industria de la construcción y para aquellos trabajos en que no se requiere más que fuerza física, lo cual define, como se recordará, la anterior situación de los negros. Es cierto que también hay negros entre estos migrantes (se los conoce como «bahianos»), pero predominan los blancos y las representaciones colectivas que se han formado con respecto a esta masa, los juicios desfavorables que ella suscita y los estereotipos que la definen no discriminan entre los blancos y los «bahianos». Hay aquí, pues, un desplazamiento del prejuicio, que pasa del color a la función de los individuos en el desarrollo económico, del origen racial a la posición dentro de una jerarquía funcional. Y el negro, ya embarcado en el proceso industrial, saca provecho de ello. Correlativamente se produce el desplazamiento del grupo negro, que pasa del subproletariado al proletariado propiamente dicho. En segundo lugar se da el hecho de que, si bien la cantidad de fábricas pequeñas no decrece, el fenómeno de concentración tiende no obstante a imponerse. Y es sabido que la gran planta industrial, a diferencia del modesto taller, favorece el desarrollo de la conciencia de clase. El anhelo de igualdad social no es patrimonio exclusivo de los negros sino el objetivo común de todos los proletarios. Como consecuencia de la inflación suben los precios, que nunca terminan de equilibrarse con los salarios, y esto crea tensiones que afectan a todos los obreros por igual, cualquiera que sea el color de la piel. Entre la población obrera son más los problemas comunes que los que puedan corresponder a este o aquel sector racial o étnico en particular. Por último, el sindicalismo, que en su origen fue una creación del Estado y servía más para controlar a la masa proletaria que para expresar sus aspiraciones, experimentó un cambio de naturaleza durante los últimos diez años. Crece sin cesar el núcleo de los obreros —blancos y negros, encabezados a veces por un líder negro, aunque por lo general los jefes sindicales sean todavía blancos— «para quienes la condición obrera define todas las perspectivas del futuro» (Cardoso).[27]

27 Investigaciones de Azis, aún inéditas.

Es indudable que todos estos efectos positivos de la industrialización solo han sido posibles porque el Brasil se encuentra en plena fase de expansión económica, y no es aventurado pensar que si se produjera una recesión que viniese a comprimir el mercado del trabajo se despertarían los estereotipos, prejuicios y discriminaciones hasta ahora latentes (luego hablaremos de esta permanencia), con lo cual la unidad proletaria se vería quebrantada. Pero, a nuestro parecer, ni siquiera en este hipotético caso podrían borrarse por completo las conquistas obtenidas.

Uno de los efectos de estos cambios puede percibirse en las relaciones sexuales. Es cierto que la ideología del blanqueamiento no ha desaparecido y que los matrimonios interraciales se siguen concertando de acuerdo con la regla de la hipergamia femenina. Pero, mientras que el mayor número de parejas —sin vínculo legal, por lo demás— estaba constituido hasta hace algunos años por hombres blancos y mujeres negras, actualmente crece en forma considerable la cantidad de las que están formadas por hombres negros y mujeres blancas. Es decir que los matrimonios pueden saltar sobre la escala de los matices de color que describimos antes, y constituirse, legalmente, entre los dos extremos. Es decir, entre un hombre negro perteneciente a la burguesía de color (la cual se desarrolla a medida que la urbanización va ampliando el sector de las actividades terciarias y al ritmo con que se extiende la instrucción) y una mujer blanca, que seguramente será de condición inferior y aspirará a convertirse en «señora» gracias al matrimonio, pero que lleva a sus esponsales, como dote, su claro tono de piel.

Pese a todo, no podemos dar testimonio de que los prejuicios hayan muerto. La rapidez del crecimiento industrial y urbano es tal que la situación se vuelve extremadamente compleja, y todavía ofrece la visión de una mezcla de estructuras sociales viejas y nuevas en la que ninguna de ellas gana la delantera de modo definitivo.

## Bibliografía

1 Azevedo, T. de, *Les élites de couleur dans une ville bresilienne*, París: UNESCO, 1953.
2 Bastide, R., Fernandes, F., Bicudo, L. V., Ginsberg, M. y Nogueira, O., *Relagoes raciais entre negros e brancas em Sao Paulo,* Anhembi, 1953.

3 Bastide, R. y Fernandes, F., *Brancos e negros ern Sao Paulo,* San Pablo, 1959.
4 Bastide, R. y Van den Berghe, P., «Stereotypes, norms and interracial behavior in Sao Paulo, Brazil», *American Sociological Review,* vol. 22, n? 6, 1957.
5 Bastide, R., «A imprensa negra do Estado de Sao Paulo», *Estudos Afro-Brasileiros,* vol. 2, boletín CXI de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de San Pablo, s. f.
6 Bastide, R., «Stéréotypes et préjugé de couleur», *Sociología,* vol. 18, n? 2, 1956.
7 Bastide, R., «Dusky Venus, black Apollo», *Race,* vol. 3, n? 3, 1961.
8 Bastide, R., «Variations sur la negritude», *Présence africaine,* 1er- trimestre de 1966.
9 Camargo, J. M. de, h., «A Inglaterra e o trafico», en G. Freyre y otros, *Novos Estudos Afro-Brasileiros,* Río de Janeiro, 1937, págs. 173-84.
10 Cardoso, F. H. e Ianni, O., *Cor e mobilidade social em Florianapolis. Aspeitos das relagoes entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional,* San Pablo, 1960.
11 Cardoso, F. H., *Capitalismo e escravidao. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul,* San Pablo, 1962.
12 Cardoso, F. H., «CondigSes sociais da industrializado de Sao Paulo», *Revista Brasiliense,* vol. 28, 1962, págs. 31-46.
13 Cardoso, F. H., «Proletariado no Brasil: situagao e comportamento social», *Revista Brasiliense,* vol. 28, 1962, págs. 98-122.
14 Costa Pinto, L. A., *O negro no Rio de Janeiro, Relagoes de raga numa sociedade em mudanga,* San Pablo, 1953.
15 Freyre, G., *Casa grande e senzala,* 1? ed., 1933.
16 Freyre, G., *Sobrados e Mucambos,* Río de Janeiro, 1- ed., 1937.
17 Harris, M., *Totvn and country in Brazil,* Nueva York, 1956.
18 Ianni, O., *As metamorfoses do escravo,* San Pablo, 1962.
19 Ianni, O., «Raga e classe», Río de Janeiro (mimeogr.).
20 Ivy, J. W., *Present-day Brazilian race relations,* Nueva York, diciembre de 1958.
21 Nascimento, A., ed., *Relagoes de raga no Brasil,* Río de Janeiro, 1950.
22 Pierson, D., *Negroes in Brazil: a study of race contact at Babia,* Chicago, 1942.

23 Ribeiro, R., *Religiao e relagoes ruciáis,* Río de Janeiro, 1956.
24 Rodrigues, J. H., *Africa e Brasil: outro horizonte,* Río de Janeiro, 1961.
25 Smith, T. L., *Brazil, people and institutions,* Louisiana, 1946.
26 Wagley, C., ed., *Races et classes dans le Brésil rural,* París: UNESCO, 1952.

# 4. La dimensión sexual

## Venus negras y Apolos negros[1]

El conflicto racial es uno de esos fenómenos sociales totales de los que nos hablaba Mauss, y que presentan, inextricablemente unidos, aspectos económicos, estructurales, religiosos y sexuales. Se nos permitirá, sin embargo, que en este artículo no abordemos más que el aspecto sexual del conflicto. No es que se lo haya descuidado por completo. Por el contrario, el psicoanálisis ha dado origen a toda una serie de investigaciones sobre las raíces libidinosas del racismo que podrán muy bien ser objetadas pero no por ello dejan de constituir un valioso aporte para la comprensión en profundidad de los prejuicios y los actos discriminatorios.[2] Debe advertirse, sin embargo, que esas raíces libidinosas fueron puestas al descubierto —al menos por lo que respecta al campo de las relaciones entre negros y blancos— en lugares como el Sur de Estados Unidos y la República Sudafricana, donde las barreras de color eran más rígidas. Pero existen países —los de América latina, p. ej.— donde la mestización es la regla, y justamente en esa mezcla de razas se ha querido ver una prueba de cierta «democracia racial» que colocaría a los países latinos en oposición con los anglosajones, ferozmente endógamos. ¿Es así como suceden las cosas en la realidad? Durante las dos encuestas que realizamos por encargo de la UNESCO, una en San Pablo, Brasil, referida a las relaciones raciales entre blancos y negros, y la otra en París, relacionada con la formación de las élites africanas en las universidades francesas, me llamó vivamente la atención el hecho de que, a lo largo de muchas entrevistas, cada vez que planteaba el interrogante «raza» se me respondiera «sexo». Ésta diferencia entre las preguntas planteadas y las respuestas obtenidas revela la existencia de un problema —confusión entre competencia racial y competencia sexual-— en los países donde los prejuicios no se encuentran institucionalizados. La apología de la Venus negra en los pueblos de América latina, y el fenómeno inverso que se verifica en Europa —la

1 Artículo aparecido en *Race,* noviembre de 1961.
2 R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse,&* págs. 235-47.

apología del Apolo negro—, fuerte impulso para que los sexos se unan por encima de las barreras de color, no constituyen, pese a la opinión generalmente difundida, pruebas sobre la inexistencia de prejuicios raciales; muy por el contrario, sirven para ponerlos de manifiesto, a veces en forma larvada y otras también bajo una luz más cruda.

En el abrazo mismo de los miembros de la pareja sexual de distinto color o en el cortejo que lo precede, en esos momentos excepcionales que parecen constituir un desafío al racismo y un redescubrimiento de la unidad de la especie humana, veremos cómo el racismo se desliza, paradójicamente, bajo sus formas más odiosas y más reveladoras de desprecio. Las razas se enfrentan y combaten en los cuerpos que se buscan y se unen. Pero para comprender este extraño fenómeno que instala un máximo de prejuicios allí donde parecería que hubiesen sido abolidos se necesita, naturalmente, puesto que hemos definido al conflicto racial como un «fenómeno total», reubicar la sexualidad en las situaciones sociales globales, y por situación social global no entendemos tan solo la coyuntura presente sino también toda la herencia del pasado, un pasado más o menos lejano que ha trazado las líneas del presente, porque los seres que se unen no son únicamente cuerpos sino también personas sociales, dotada cada una de ellas de lo que Halbwachs denominaba con razón una «memoria colectiva».

En América la mestización se cumplió dentro de la situación esclavista, y lleva una profunda marca de ella. A grandes rasgos, la mujer negra es propiedad de su amo blanco, quien impunemente puede saciar en ella su deseo y abandonarla cuando se haya cansado; por su parte, la mujer negra comprende que el erotismo puede ser una vía de ascenso social dentro de una sociedad fundada en la fuerza: mejoramiento de su situación de esclava por el paso del trabajo en los campos al servicio doméstico, y mejoramiento en la suerte de sus hijos, a los que el padre blanco podrá liberar y educar y que, siendo de piel más clara que ella, serán admitidos con más facilidad en el mundo de los blancos. Aún en la actualidad, el acercamiento de los sexos en las sociedades multirraciales sigue sometido a esas antiguas características.

Si al menos la mestización tuviese efecto bajo la forma del matrimonio, es decir, en un marco de respeto e igualdad entre los sexos, podría considerársela como un verdadero testimonio de ausencia de prejuicios raciales. Pero según se la practica no consiste en otra cosa que en colocar a toda una raza en el nivel

de prostituta. Así como la burguesía europea empleó la prostitución para poner a salvo de la lujuria masculina a las niñas de buena familia, así también los blancos salvan a las mujeres de su propia raza descargando su erotismo en la raza condenada. De modo, pues, que el basamento de la mestización es idéntico a aquel sobre el cual se instituyó la prostitución en Occidente: la defensa de un grupo considerado superior y en consecuencia intocable, en detrimento de otro grupo social o racial.

La mujer de color no es considerada como mujer sino como simple objeto para el goce, una presa que el hombre blanco puede cobrar con facilidad. Aquí interviene todo un conjunto de estereotipos. En primer lugar, la idea de que en la mujer negra la sexualidad es más libre que en la mujer blanca; la negra solo quiere hacer el amor, sin importarle con quién. En segundo lugar, el convencimiento de que la relación amorosa con una mujer de color no tiene mucha importancia ni resulta comprometedora, ya que según un proverbio brasileño «los negros no se casan, se juntan» (O *preto nao se casa, juntase).* De este modo, en la base del acercamiento entre los sexos de distinto color se esconde el más espantoso de los prejuicios, consistente en condenar a la inmoralidad a toda una raza para salvar la virginidad de las mujeres de la otra raza. Pero, además, dentro mismo de la selección sexual es posible discernir otras formas de prejuicio que intervienen. En la elección de compañera para el juego amoroso se impone la mulata sobre la mujer de piel más oscura. Es decir que en este gusto por las negras no se busca a la negra misma sino tan solo a la muier en cuanto objeto de placer, ya que la más solicitada será aquella que más se parezca a la mujer blanca. En total que, como en la época de la esclavitud, se verá en la mujer negra a la predestinada para iniciar en las lides amorosas a los adolescentes, todavía tímidos e inclinados a tomar lo que se les ofrece con más facilidad. Y en la mulata se verá a la compañera de aberraciones de los adultos en general, y especialmente de los maridos deseosos de escapar de las obligaciones del amor conyugal. Se cuenta la historia de una familia que había tomado a su servicio a una sirvientita negra, todavía niña, con la intención de vigilar su pubertad y seguir de cerca su estado de salud, para que así el muchacho de la casa pudiera iniciarse sexualmente sin riesgo de contraer alguna enfermedad venérea, y, dado que se trataba de una sirvienta, tampoco se expondría a un matrimonio desventajoso.

La mujer negra acepta este papel, lo cual significa que nos

encontramos, subsistente en la sociedad actual, con otra característica de la esclavitud. Porque es evidente que el ascenso social, en una sociedad controlada y dirigida por el hombre blanco, se hará tanto más fácil cuanto más cerca de él, o más unidos a su sociedad, estén los individuos interesados. Aquí debemos considerar dos aspectos de este fenómeno. En primer lugar está el aspecto del «blanqueamiento» progresivo de los negros mediante la mezcla de sangres. La negra lo acepta en cuanto madre deseosa de que sus hijos disfruten de mejores condiciones de vida que ella, y expresa este sentimiento diciendo que procura «purificar su sangre» (*limpar o sangue).* «Fíjese en mis hijos —me decía una mujer de color—: ya son blancos. Luchar, formar asociaciones para la defensa de los negros. . . Eso no sirve para nada». Ella consideraba que el mejor medio para ascender no estaba en la resistencia política y racial, que por lo contrario solo consigue azuzar al blanco contra el negro, sino en prolongarse en descendientes mulatos. Y podemos confrontar este enfoque maternal con el de un mulato que negaba su consentimiento para que sus hijos se casasen con personas más oscuras que ellos: «¡Cómo no les da vergüenza querer casarse con negros!». El segundo aspecto del fenómeno reside en cómo lo «percibe», no el negro, sino el blanco. Para este la mestización no se define como un asunto de que «el amor no es racista y aparece donde se le antoja» sino como una política consciente y deliberada que tiende a lograr la progresiva desaparición de la raza negra mediante el método de disolver la sangre africana en el conjunto de la población. Esta política ha recibido el nombre de «arianización progresiva del Brasil». Pues bien: el prejuicio es patente en cualquiera de estos dos aspectos. La misma palabra «arianización» es suficientemente explícita: la condición de negro constituye una marca infamante que debe ser borrada, e incluso sin llegar a ese extremo queda entendido que el negro es inferior al blanco. Pero hay algo más grave todavía, y es que la mujer de color, compelida a aceptar esa ideología en cuanto madre deseosa de mejor suerte para sus hijos, se ve por eso mismo condenada a perder el orgullo de su color y el sentimiento de su dignidad racial, a traicionar y a renegar.

La mestización se lleva a efecto sobre todo bajo la forma del concubinato, lo cual no significa que no existe el matrimonio entre personas de distinto color. Pero quienes lo concretan no lucen colores opuestos sino tintes cercanos entre sí. En seguida volveremos sobre este detalle.

Lo que ante todo quisimos demostrar es que el culto de la

Venus negra no supone la ausencia del prejuicio. Ahora habremos de ver cómo ese culto, precisamente porque en él se manifiesta el prejuicio de la superioridad del blanco, no hace sino exacerbar, bajo las formas de una competición sexual más violenta, la misma lucha entre razas que un análisis primario lo supone destinado a atenuar.

La referida competición puede observarse en todos los estratos de la sociedad, e incluso en el submundo de la prostitución. Una encuesta realizada en los bailes negros —llamados *gafeiras*— pone de manifiesto ese combate. Los negros consultados afirman ser superiores al blanco: «El blanco tiene un coito rápido. La negra prefiere hacer el amor con un negro. Sí va tras del blanco es por vanidad o por dinero, pero para hacer el amor elige al negro». Las negras interrogadas emiten opiniones que no se contradicen con las de los hombres, aunque ponen de resalto un punto de vista diferente: «Si me acuesto con un negro no me dejará tranquila en toda la noche, a la mañana querrá que le prepare su café con pan y manteca. .. y encima tendré que darle algo de plata para que pueda tomar el colectivo. Fíjese bien: las negras buscan a los negros para bailar, pero después eligen siempre a un blanco para acostarse». La lucha entre los sexos asume aquí sus formas más vulgares. El negro no admite dar algo en pago a su compañera negra de una noche; es el blanco quien debe pagar.

Salgamos de este nivel y pasemos ahora al opuesto, el más elevado, el de los matrimonios mixtos, al cual mencionamos unas pocas líneas atrás. Tales uniones asumen la forma de la hiper- (o hipo-) gamia.[3] En ellas el marido, más oscuro, contribuye con una situación superior (dinero, prestigio, etc.), y la mujer con un color de piel más claro, lo cual permitirá el blanqueamiento de los hijos. «El negro, en su desesperación por casarse con una blanca, se queda con la primera que pasa»; no tiene derecho a elegir, ya que no se avendría a casarse con él nadie que no sea una aventurera, doméstica o prostituta blanca, o alguna empleadita mulata ansiosa por salir de la miseria en que vive.

La elección de pareja, sea para el matrimonio, sea para una noche de placer, se presenta, pues, en las sociedades multirraciales, como un combate entre las razas. «El negro no da ningún valor a la mujer negra —me dijo un día, quejosa, una mujer de color—; siempre está corriendo atrás de las blan-

3 Fenómeno análogo al de Estados Unidos. Véase Warner, Junker, Adams, *Colour and httman nature,* Washington, 1941.

cas». Y efectivamente: la ideología del negro será la opuesta a la del blanco; será, pues, la apología de la «Venus blanca». Pero lo que predomina en esta apología no es tanto la atracción personal como el ánimo de desquite contra la situación esclavista, el deseo de «poseer» a la mujer blanca —que alguna vez fue «tabú», «prohibida»— y de robársela al hombre blanco. Eso por un lado; y además, ya que al blanco le gustan las negras, está la intención de vengar el honor de estas haciendo que también «caigan» las blancas. Este carácter de desquite tiene incuestionables testimonios en la historia misma de las relaciones interraciales. Durante la guerra de los «balaios», que fue un alzamiento de bandas negras armadas por un partido político que había sido desalojado del poder, el jefe negro disponía, cada vez que se tomaba un pueblo, que los sacerdotes católicos casaran a sus soldados con las muchachas blancas del lugar, y apartaba las más hermosas para su propia satisfacción.[4] Ya en 1809 el gobernador de San Pablo hacía notar en su informe anual que los negros libertos asediaban a las blancas y que los esclavos violaban a sus propias amas[5] El folklore negro del «Padre Juan» está lleno de historias de niñas blancas que a escondidas dan citas amorosas a jóvenes esclavos sin que sus padres lo sepan, y de mujeres blancas que se deslizan en las hamacas de los negros cuando el marido está ausente.[6] Este folklore, lejos de haber muerto, se prolonga hoy en día bajo diversas formas. En el Brasil y en las Antillas francesas nos hemos encontrado con una misma historia, pero no contada como historia sino, en cada caso, como el relato de un hecho verídico: tratábase de una blanca que sube la escalera con el pretexto de colocar las cortinas a una ventana y ordena a su chofer negro que le sostenga la escalera para no caer; y el chofer que no sabe qué partido tomar, prisionero entre la tentación por esas piernas blancas que lo rozan de propósito, por el sexo entrevisto y casi ofrecido, y el respeto que debe a su ama. Todos los negros interrogados por nosotros fueron contestes en sostener su mayor masculinidad respecto de los blancos, y en que la mujer los prefiere,

4 V. Correa, *A Balaiada,* San Pablo.
5 F. Nardy Filho, *Recelo infundado,* San Pablo, 15 de septiembre de 1940.
6 Por ejemplo, L. Gomes, *Contos populares,* San Pablo. Véase la canción popular negra, recogida por J. A. Teixeira en *Folclore goiano* (San Pablo, 1941), que dice:

*Las blancas se vuelven locas*
*cuando pasan junto a mí.*

«aunque no se entrega, como consecuencia del control de la sociedad, de la presión que la colectividad ejerce sobre ella».
Esto hace que, en definitiva, el negro se vea forzado a volverse hacia la mujer de color. Pero en este campo debe enfrentarse con la competencia —a menudo victoriosa—- del hombre blanco. Como hemos dicho, la negra prefiere al blanco porque de ese modo cree abandonar la atmósfera de su medio racial, supone haber roto el *enquistamiento* de su grupo de color, pasa momentáneamente por una suerte de espejismo en que se ve cortejada y halagada por el blanco —este, por definición, es «distinguido» (*branco fino, branco dishorto*)— y, en fin, piensa que ha cruzado la barrera. Pero en última instancia será abandonada, posiblemente encinta, y nada podrá hacer, pese a la existencia de leyes que •—en teoría— amparan a las mujeres. Será inútil que su madre vaya a hablar con el comisario, porque es de rigor que este le diga: «¿Y usted qué se supone que puedo hacer? ¿Piensa que puedo obligar a su amigo a que se case con ella? Debió haber tenido más cuidado». Y además esta mujer negra desflorada se encontrará ahora con que, inclusive si de su relación con el blanco no ha resultado ningún hijo, los negros la rechazan; ellos han valorizado, en su lucha con el blanco, «ese tabú de la virginidad» de sus futuras esposas: «Se acabaron los tiempos en que el amo desfloraba a sus esclavas y luego las traspasaba a los negros como esposas legítimas. El negro de ahora cuida su honra de varón». Ya no acepta a las muchachas de su raza que previamente pasaron por los brazos de un blanco.
En el Brasil, la batalla entre los colores se revela en la competición sexual con fuerza aún mayor que en la de las profesiones. El gusto que los blancos sienten por la Venus negra determina de rebote la apología de la mujer blanca por parte de los negros rivales; de ahí que cada raza termine por rodear a sus mujeres con el máximo posible de prohibiciones, controles y vallas defensivas: «Ni siquiera una prostituta, si es blanca, debería ir a bailar con esos negros vagabundos». Y con mayor razón cuando se trata de una blanca «decente». Por su parte, el negro no aceptará casarse con una muchacha de su color que haya estado mezclada con blancos; la negra debe llegar «virgen» al matrimonio.

En Francia, es un fenómeno opuesto al del Brasil el que llama la atención de los observadores, y ya que para los antiguos países esclavistas se ha hablado de la Venus negra, yo propondría designar al fenómeno inverso como el del Apolo negro.

Hasta ahora este fenómeno ha sido poco estudiado desde una perspectiva sociológica. Apenas si conocemos sobre el tema algunas páginas de Fanón,[7] y por lo demás este autor adopta el punto de vista de la psicopatología: deseo de blanquearse por parte del negro, ansias de violación por parte de la blanca, y un orgasmo provocado en mayor medida por la imagen de la unión con el negro que por el contacto propiamente dicho. No pretendemos poner en duda las afirmaciones de Fanón; desearíamos, sin embargo, hacer algunas reservas. En primer lugar, Fanón es un antillano y no un africano. Este deseo de blanquearse que él menciona es indudablemente válido para los antillanos, porque resulta una consecuencia de la situación esclavista, que interioriza en el negro el ideal del hombre blanco; no es aplicable, en cambio, a los africanos. En cuanto al ansia de violación, es sabido que se manifiesta principalmente entre los intelectuales —mucho más que en las clases bajas de la sociedad, para las cuales la hipergamia ofrece la explicación más convincente—, y deberíamos relacionarla con las imágenes eróticas que, desde un enfoque masculino, se forma Baudelaire, por ejemplo, con respecto a la Venus negra: el vínculo que nuestra civilización ha establecido entre el color negro y lo diabólico permite saborear en el abrazo con el amante de otro color un refinamiento del sentido del pecado. Pero tal refinamiento es válido únicamente para individuos de cierta cultura. De modo, pues, que la explicación psicopatológica de Fanón, supuesto que sea exacta, nos remite a determinados grupos sociales: el antillano por una parte y el intelectual por la otra. El erotismo es incomprensible si se lo sitúa fuera del campo social. Permítasenos, pues, que para interpretarlo nos ciñamos al análisis de la situación social respectiva.

¿Cuáles son los motivos que con más frecuencia se invocan para explicar la atracción sexual que el Apolo negro ejerce sobre la mujer blanca? Las respuestas que sobre el particular nos proporcionan los entrevistados son concordantes. Los franceses me hacían notar que en Africa la mujer blanca es «tabú», y de ese modo se ha convertido en objeto apetecible para los africanos. Estos últimos, por su parte, confiesan: «Apenas llegados, la primera cosa que tenemos ganas de hacer, en parte por curiosidad y en parte por ánimo de venganza, es relacionarnos con las blancas. A menudo sentimos asco de nosotros mismos, pero seguimos adelante, diciéndonos que de ese modo vengamos a nuestras hermanas africanas». Y, real-

7 F. Fanón, *Pean noire, masques blancs,* París, 1952.

mente, la curiosidad es notoria: el descubrimiento de la «femineidad» francesa (no hago sino reproducir el término empleado por los estudiantes africanos) desempeña un papel; muchos me han dicho que los africanos «se comportan como hombres» y no han permanecido insensibles al «encanto», la «coquetería» y todo el cúmulo de novedades eróticas que les brindaban las francesas.[8] Pero, por la índole de nuestro tema, consideremos únicamente el segundo motivo invocado. Significa reconocer sin cortapisas que el apareamiento de los colores (apareamiento que, por otra parte, se califica de «asqueante») representa una forma más de la lucha racial y de ningún modo la eliminación del racismo. Otro detalle viene a confirmar su virulencia. El principal motivo que se encuentra en los comienzos de toda mestización es el desequilibrio de los sexos entre los diversos grupos raciales confrontados. El africano establecido en Francia tiene siempre compañeras blancas, o en todo caso constituye una rarísima excepción que sean negras. Sin embargo, en un primer momento fue en busca de las negras, y tuvo hijos con ellas sin pensar en casarse. Es dudoso que esto haya desencadenado grandes calamidades, ya que los africanos quieren a los niños por encima de todas las cosas y los padres no vacilan en perdonar a sus hijas en semejante trance, pero de todos modos el estudiante negro comenzó a sentir remordimientos a medida que iba asimilando los valores puritanos imperantes en la metrópoli. Los mismos penitentes han definido esos remordimientos, designándolos con un nombre altamente significativo, «sentimiento de incesto», que según ellos expresaría las sensaciones de quienes han tenido vínculos prematrimoniales con jovencitas africanas llamadas a constituir en lo futuro, por la educación que ahora reciben, las élites femeninas de sus respectivos países. De ahí que los apetitos del estudiante negro reviertan exclusivamente sobre las mujeres blancas.

El ideal perseguido es de doble carácter. En el plano estético es el de la nórdica de rubia cabellera y ojos azules, lo cual impulsa al negro hacia las alemanas y escandinavas en igual medida que hacia las francesas.[9] En el plano social, lo que

8 *Afrique Nouvelle,* n? 380, 7 de noviembre de 1954, y n? 382, 12 de enero de 1955.

9 A primera vista se diría que la búsqueda de la mujer blanca por parte del negro es un fenómeno que se expresa en ambas Américas de un modo exactamente igual que en Europa. Sin embargo, contra lo que indican las apariencias, no es posible incurrir en tal confusión. Desde un punto de vista sociológico, el negro de Estados Unidos —a quien

cuenta es la muchacha de buena familia. Y aquí se haría más nítida la manifestación del desquite. Pero los africanos opinan que la muchacha francesa no es fácil, y se quejan de los prejuicios, repugnancias y exigencias que le atribuyen. Está probado que los salones de baile se convierten en algo así como campos de batalla, donde las jóvenes se dividen en dos grupos: el de las que bailan únicamente con blancos y el de las otras, que reciben de los blancos despechados el rótulo de «chicas para negros». De este modo no parece posible que se establezca una sana camaradería entre los sexos y los colores. Dado el contexto, ha de suponerse que los blancos reaccionan violentamente contra la especie de competencia sexual que deben enfrentar, y lo hacen de dos maneras: 1) Atribuyendo razones interesadas tanto a los negros como a las francesas: el estudiante negro que no está becado necesita dinero para sus gastos y busca una amiga que se lo proporcione o, en todo caso, le dé la posibilidad de vivir con ella y evitarse el pago de alojamiento; a su vez, la francesa persigue al estudiante rico que pueda hacerle regalos, y «el francés es tacaño, mientras que el africano, envanecido por salir con una linda chica rubia, le dispensa toda clase de gentilezas y atenciones». 2) El blanco «desvaloriza» mediante epítetos agraviantes a las muchachas que salen con negros, y esta «desvalorización» ha tenido la notoria consecuencia de crear, según nosotros mismos hemos verificado durante nuestra encuesta, un sentimiento de culpabilidad que en algunas muchachas se manifiesta bajo la forma de un complejo de superioridad agresiva. Se las oye exaltar tanto la virilidad del africano como su dulzura en los juegos amorosos, pero esas alabanzas van dirigidas especialmente *contra los blancos,* o al menos contra algunas categorías de blancos que no podrían exhibir —según estas propagandistas— le despreocupación, el buen carácter y la generosidad del africano. Luego, pasando al ataque, manifiestan de viva voz su intención de alzarse contra el conformismo de la sociedad europea burguesa y ubicarse por encima de todo «prejuicio

rechazan en el Sur todas las blancas, sin exceptuar a las prostitutas, preocupadas por no desvalorizarse en el mercado del amor— (Dollard, *Caste and class in a Southern town,* 1937) busca, llegado al Norte, el «pollito blanco» como símbolo de su liberación (McKay, *Quartier noir).* En el mismo objeto, el negro brasileño ve un símbolo de su ascenso social, que supere la ley del régimen esclavista. Al africano que pasa por Europa, en cambio, ese contacto se le presenta como la oportunidad de infligir una deliberada humillación, y por eso lo afronta más con una especie de sentido del deber que por inclinación hacia la mujer blanca.

estúpido», lo cual nos sugiere que el psicoanalista no tendría mucho trabajo en descubrir detrás de este irritado antirracismo una actitud de rebeldía contra la familia y las imposiciones sufridas durante la infancia.

Ya hemos dicho que la mestización revelaría la ausencia de prejuicios raciales en el único caso de que se concretase por la vía legal del matrimonio. Y además sería necesario que los integrantes de la pareja matrimonial ostentasen un mismo rango. Y es el caso que en Francia también suelen concertarse matrimonios mixtos, aunque en la actualidad esto suceda mucho más raramente que hace algunos años. Ahora, cuando se producen, deben ser atribuidos más que nada al próximo nacimiento de un niño, y en general no expresan las aspiraciones del africano: «No tengo interés en casarme con una blanca; pero si tuviese un hijo reivindicaría mis derechos sobre él, e incluso aceptaría regularizar la situación para asegurar mi autoridad sobre el chico. Bajo ningún pretexto renunciaría a él». «Regularizar la situación» se contempla, por lo tanto, «en el peor de los casos». El contacto sexual sólo es aceptado bajo la forma del concubinato o de las relaciones efímeras, y acentúa el prejuicio más de lo que pueda debilitarlo. En cuanto a esos matrimonios mixtos cuyo número va en constante disminución, es de observar que se efectúan, tal como en América, según la regla de la hipergamia. La «gente de casta» (herreros y *griots,* * o sus descendientes) estaba obligada en Africa a casarse dentro de sus propios grupos, lo cual hace que vea el matrimonio mixto como la ruptura del círculo cerrado que limitaba su libre elección, y, por consiguiente, como una forma de hipergamia. La muchacha blanca que se casa lo hace, por lo general, por encima de su situación familiar: enfermera de origen rural u obrero, con un estudiante de medicina, futuro médico; empleada en Telecomunicaciones, con uno de esos estudiantes africanos que durante las vacaciones hacen suplencias en las oficinas postales (clasificación de correspondencia) para ganar algún dinero, pero que bien pronto volverán a sus estudios de derecho, literatura o ingeniería. No hemos llevado nuestra encuesta hasta la intimidad de las parejas mixtas. Pero da la sensación de que —por lo menos en ciertos casos sobre los cuales hemos podido obtener alguna información— el africano, a quien le consta que su

* La voz francesa *griot* designa al miembro de un estamento de cantores, músicos y poetas ambulantes de la sabana sudanesa y la costa de Guinea. Los *griots* revisten también las características del santón y del brujo. (N. *del T.)*

mujer 110 podrá adaptarse a su familia africana y además será mal mirada por la «colonia» blanca (lo cual lo obliga a permanecer en Francia), experimenta un lancinante remordimiento por haber abandonado Africa, y esto, incluso en medio de un amor compartido, puede envenenar las relaciones conyugales. Un estudiante africano se sintió «enaltecido» luego de haber vapuleado a su esposa, acto del cual se gloriaba entre compañeros de su mismo color. Pero la mujer, habituada a las «delicadezas» de su antiguo enamorado, no alcanza a comprender el drama que se oculta tras este cambio de conducta, y supimos de una que no encontró mejor solución que el suicidio.

Nos parece, pues, para concluir —y en contra de la opinión más ampliamente difundida sobre el particular—, que la conjunción de los colores, tanto en el terreno de la pura sexualidad como en el del matrimonio, no configura un signo de ausencia de prejuicios. Paradójicamente, debe antes bien juzgársela una consecuencia de estos, ya que tras la figura de la Venus negra se oculta la degradación de la mujer de color a la condición de prostituta, en tanto que el Apolo negro va en procura de un desquite contra el blanco. No estamos así en presencia del amor, que anulando las barreras reúne a los seres; aquí pesan más bien las ideologías raciales, que continúan enfrentándose hasta en la misma alcoba.



i

# 5. La dimensión religiosa

## Calvinismo y racismo[1]

### I

El punto de partida de este trabajo es una comprobación de hecho; los prejuicios raciales parecen más fuertes y malignos en los países protestantes —Estados Unidos o Africa del Sur— que en los países católicos. Esto nos lleva a averiguar si la religión no constituye acaso un factor en la creación o el fortalecimiento de esos prejuicios.

Haremos nuestro propio examen del problema, pero antes de comenzar pasaremos rápida revista a algunas de las soluciones que se han propuesto sobre el particular. Para Cox,[2] como es sabido, el único factor explicativo es el económico; no existen diferencias esenciales entre las relaciones de los capitalistas europeos con las masas obreras por una parte y las de los blancos con la gente de color por la otra: en ambos casos encontramos idéntica decisión de explotar al proletariado para extraer el máximo de ganancia posible. El hecho de que las relaciones raciales hayan sido más benignas en países colonizados por pueblos latinos y católicos como Portugal y España se debe exclusivamente a que estos no conocieron un desarrollo económico industrial comparable con el que experimentó el norte de Europa; el espíritu capitalista —fuente de racismo— fue mantenido a raya, en ellos, por la tradición católica medieval. Esto revela, por cierto, el influjo de la religión, pero solo en cuanto causa indirecta y preliminar, y exclusivamente en la medida en que haya estimulado —o a la inversa, contenido— el desarrollo capitalista. Es, por consiguiente, una causa remota, en el sentido de que las relaciones entre el calvinismo y el racismo nos remiten a un problema previo: el de las relaciones entre el calvinismo y el capitalismo.

Este problema, precisamente, ha sido considerado por Max

1 Síntesis de un curso dictado en la Escuela Práctica de Altos Estudios entre 1957 y 1958. Parte de la documentación fue utilizada en un informe presentado al Congreso Internacional de Sociología de Bruselas, y en un artículo que lleva el título de "Couleur, racisme et christianisme", publicado en *Daedalus.*

2 Cox, *Caste, class and race,* Nueva York, 1948.

Weber. Cabría esperar, pues, que en él halláramos los elementos de una teoría del racismo, como secuencia lógica de su teoría sobre los orígenes del capitalismo. En realidad, Max Weber estimó efectivamente necesario dedicar algunas páginas de su obra a la categoría sociológica de la raza.[3] En su concepto, la raza puede ser definida como una comunidad de individuos que poseen los mismos caracteres hereditarios y un origen genético común; pero el racismo no aparece sino cuando esta categoría se transforma de biológica en sociológica y al primitivo vínculo social entre los miembros de la comunidad racial se añade otro de distinta especie, de orden político o supersticioso, que engendra fenómenos de «rechazo» por parte de los integrantes de un grupo con respecto a los componentes de otro. Y es aquí donde, por un atajo, reaparece ante nuestros ojos la oposición entre sociedades industriales y sociedades preindustriales. Lo que caracteriza, en efecto, al feudalismo —es decir, al régimen dentro del cual las relaciones sociales están fundadas en la conquista— es la glorificación del rapto de la mujer efectuado por el héroe del estrato señorial. Y precisamente porque la sociedad feudal fue exportada por la península ibérica hacia la América luso-hispánica[4] se hizo posible la mestización, primero con la india y después con la negra: traducía el carácter «exogámico» de la ética feudal. Por lo contrario, la colonización de América del Norte fue obra de una clase de gente común, signada por el espíritu puritano y capitalista y, en consecuencia, replegada sobre sí misma, carente de sueños de dominación y solo atenta al mantenimiento de sus valores de grupo; fue obra, en fin, de una sociedad que se había vuelto fundamentalmente endógama. De este modo volvemos a encontrar, lo mismo que en Cox pero bajo una forma distinta, una imagen de influencia indirecta de la religión, en la medida en que el calvinismo determinó la desaparición de la sociedad feudal exógama, sustituyéndola por la sociedad burguesa endógama.

Algo más adelante, Max Weber hace una nueva observación

3 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellscbaft*,!#* Tubinga, 2? ed., 1925.

4 Para el caso importa poco que el poblamiento americano haya sido obra del bajo pueblo, ya que, precisamente, ese bajo pueblo veía en la conquista del Nuevo Mundo un medio de ascenso social y la posibilidad de representar el papel de los señores a través del rapto de las mujeres. Un fenómeno similar tuvo por protagonistas, tiempo más tarde, a los campesinos alemanes emigrados hacia el Brasil, quienes mediante el apropiamiento del caballo pretendían ascender al estrato de la antigua nobleza rural germánica.

que se relaciona con nuestro tema, cuando muestra que la creencia en un parentesco de origen idéntico, aun cuando no se encuentre objetivamente fundada, reviste una gran importancia política. Propone nuestro autor que se denomine «grupos étnicos» a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza de usos y costumbres o en el recuerdo de pasadas colonizaciones y migraciones, tengan la creencia subjetiva en una «procedencia común»; lo que fundamenta estas comunidades —agrega— es la participación de todos sus miembros en un mismo sentimiento, el del «honor étnico», del cual no participan los extranjeros. Como ejemplo de esto ofrece el de los «pobres blancos» del Sur de Estados Unidos, a quienes considera los auténticos inventores de la antipatía racial en razón de que su «honor social» dependía de la descalificación del negro. Pues bien: bastará recordar que el calvinismo ha colocado en el centro de su ética el sentimiento del «honor de Dios» para que podamos ya entrever la posibilidad de un traspaso de este honor de Dios al honor étnico del pueblo de Dios. Sin embargo, Max Weber no intentó describir el proceso de tal metamorfosis, puesto que en sus páginas sobre el racismo era evidente que lo preocupaba mucho más el factor político que el factor religioso.

Las doctrinas que acabamos de comentar son demasiado genéricas. Hay otras que descansan en un análisis más concreto de los hechos históricos. Daremos dos ejemplos de estas últimas.

Veamos, en primer lugar, el del encuentro, en el siglo xvn, de puritanos e indios en Estados Unidos. Los puritanos no llegaban, dice Ortega y Medina, con ánimo racista; en absoluto. Los animaba, por el contrario, una mentalidad democrática inspirada en el cristianismo. Ni remotamente albergaban la idea de una división entre razas superiores y razas inferiores; a la inversa, el inglés y el indio participaban por igual, según ellos, de la naturaleza corrupta del hombre. Sin duda esto significaba nivelar con el rasero más bajo, pero «el indio no tenía más que abandonar su libertad natural, anárquica y turbulenta, diabólica», consentir en convertirse también él en criatura de Dios mediante un acto libre y voluntario, para que de inmediato la nivelación se concretase asimismo en la cúspide de la escala. ¿Cómo es posible que de este igualitarismo se haya pasado al racismo? Es que la regeneración del indio estaba condicionada a tres requisitos: la predestinación (que no dependía de él sino de Dios), la elección (el individuo discierne su salvación de acuerdo con el criterio del

éxito terrenal) y la ciudadanía democrática (es decir, el respeto por la noción de contrato, puesto que el contrato entre los hombres no era sino la prolongación del contrato entre un alma y su Dios —que le servía de modelo trascendente, dado que la sociedad humana debe, para subsistir, regularse de acuerdo con las leyes divinas—). Por lo que se refiere a este último aspecto, debe consignarse que los puritanos compraban según contrato sus tierras a los indios, mientras que los españoles sencillamente se las arrebataban; pero en el concepto del indio las tierras seguían perteneciéndole siempre, y no aceptaba una venta que, sin embargo, había decidido efectuar, en opinión de los blancos, con entera libertad. De modo que rechazaba el primer requisito de su regeneración, y por lo tanto se negaba así a formar parte de los hijos de Dios. Y también desestimaba las otras dos condiciones. El indio se negaba a abandonar sus costumbres y creencias ancestrales; seguía siendo un «salvaje». «Biblia en mano, los ingleses podían justificar sus apoderamientos y exacciones, en atención a la abundancia de tierras y al escaso provecho que sacaban de ellas los pieles rojas. Pero además se veía que los indios, a causa de un impenetrable designio divino, hacían muy pocos progresos en el camino de su salvación (...) lo cual constituía para los puritanos el indicio infalible de una predestinación negativa, es decir, de una condenación ineluctable. ¿Qué más podían entonces hacer ellos, santos y puritanos, sino ayudar a Dios en la tarea de limpiar a esas tierras de "semejantes seres"?». Verdad es que el juicio de Dios con respecto a los indios resultaba misterioso, pero, puesto que el éxito terrenal era el signo manifiesto de la elección, allí estaban los hechos, verificados por los blancos: violación de contratos libremente consentidos, regreso a la vida diabólica, estado de subdesarrollo económico. De este modo, el factor religioso se revela preponderante; si el racismo blanco pudo constituirse, ello se ha debido a que la evangelización de los indígenas se llevó a efecto a través de los cuadros del calvinismo.[5]

El segundo ejemplo que vamos a considerar nos hará pasar del siglo XVII al siglo XIX, es decir, del calvinismo teológico al calvinismo secularizado, que conserva siempre la ética del trabajo y el criterio del éxito en el mundo como signo de elección pero que, a partir de la idea de racionalización de la

5 J. A. Ortega y Medina, «Ideas de la evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de Norteamérica», *América Indígena,* vol. 18, n? 2, 1958.

actividad humana, tan acabadamente expuesta por Max Weber, adopta la idea de un universo permeable al análisis científico.® Este nuevo calvinismo es el que en Sierra Leona, en nuestro segundo ejemplo, habrá de entrar en contacto con la mentalidad africana.

Michael Banton ha señalado insistentemente las tensiones producidas por el choque entre dos mundos de pensamiento. En un extremo se ubica el de los anglosajones, convencidos del valor moral del trabajo, seguros de la importancia del ahorro (contra el «materialismo» del gasto suntuario) y con una concepción racionalista del mundo; en el extremo opuesto se halla el de los africanos, que no tienen el sentido de la «vocación» según la interpretan los calvinistas, que en vez de convertir en capital las ganancias de su trabajo las emplean en adquirir mujeres o en hacer regalos capaces de acrecentar el prestigio social con que cuentan, y que, por último, conservan —a pesar de la instrucción recibida— una concepción mágica del universo. En particular, la personalización de las relaciones sociales, cuya naturaleza varía según el tipo mismo de las relaciones —de clientela, de parentesco, de vecindad. . .—, choca con la conducta de «peregrino» del calvinista, por la cual el cristiano no vacila en abandonar mujer e hijos si ello es necesario para alcanzar su propia salvación.[7] Vemos aquí elementos nuevos que en la conducta de los descendientes de los puritanos se mezclan con los antiguos para alimentar, si no su racismo (el libro de Banton no hace mención de este término), por lo menos su etnocentrismo. Es sabido que Sierra Leona fue el producto de pensamientos cristianos y humanitarios y que su fundación constituyó un momento de la lucha contra el régimen esclavista; pero también en este caso, como en el de los calvinistas norteamericanos, la decepción sustituyó a la «buena voluntad» que mostraban los blancos en favor de los negros. Los éxitos de los colonizadores, en oposición al estancamiento económico de las masas africanas, no fueron interpretados en términos de explotación o dominación sino en términos de «predestinación» positiva para unos (los favores de la gracia divina) y negativa para los otros (degradación moral y espiritual).

En los dos casos examinados, origen de los pertinentes análisis, llegamos, pues, a idéntica conclusión, y es la de que el

6 W. Stark, «Capitalism, Calvinism and the rise of modern science», *Sociological Review,* vol. 43, 1951.

7 M. Banton, *West Ajrican City, a study of tribal Ufe in Freetown,* Int. Afr. Institute, 1957.

racismo no deriva en forma directa del calvinismo; por el contrario, el calvinismo propiciaba una doctrina de igualdad racial. El racismo es tan solo un producto posterior, consecuencia del fracaso misional y fruto de la experiencia de pioneros o colonizadores. Pero tal experiencia fue vivida a través de la ética calvinista y de la teoría de la predestinación, lo cual hace que indirectamente el calvinismo sea el auténtico responsable de la diferencia de comportamientos que en materia de contactos interraciales mostraron los pueblos anglosajones, protestantes, y los pueblos latinos, católicos. Como quiera que sea, se observa que los elementos del «calvinismo» señalados como susceptibles de arrojar alguna luz sobre los orígenes del racismo son exactamente los mismos que Max Weber indicó en su examen sobre los orígenes del capitalismo. De aquí resulta que el choque entre las razas se reduce, en el fondo, al choque entre dos sistemas económicos —el preindustrial y el capitalista—, y que la mayor tolerancia de los católicos hacia los indígenas, así como su mayor facilidad para mezclarse con ellos sexualmente, provenían de que en la época de los primeros encuentros se hallaban más cerca del régimen precapitalista y de la exogamia feudal que los protestantes.

Estas son sugestiones de antropólogos y sociólogos, que ahora intentaremos confirmar mediante un doble análisis: el del pensamiento de Calvino y el de algunas situaciones históricas de contactos interraciales.

## II

Es evidente que el calvinismo comienza por postular la igualdad de todos los hombres, y ello en dos planos distintos: el de la Razón, que es común al conjunto del género humano (entiéndase que nos referimos a la razón natural y no a la que ilumina el Espíritu Santo), y el de la corrupción, puesto que todos los hombres soportan el peso del mismo pecado original. «El conocimiento de Dios está arraigado por naturaleza en el espíritu de los hombres», y esto vale tanto para los que en su época eran denominados «paganos» como para los cristianos: «no se conoce nación ni pueblo tan brutal y salvaje» que no tenga siquiera alguna idea acerca de la divinidad. Pero este conocimiento de Dios puede ser sofocado: 1) por la ceguera intelectual; y aquí Calvino desarrolla algunas ideas, que prefiguran tanto las de Lévy-Bruhl como las de Leenhardt, respecto



i

de los sentidos que siguen adheridos a las cosas en lugar de trascenderlas mediante un acto del espíritu, y explican cómo los paganos han ahogado el conocimiento natural de Dios porque no supieron elevarse de la naturaleza al Creador ni separar lo sagrado de lo no-sagrado (corrupción de la inteligencia); 2) por el vicio, es decir, la corrupción de los sentidos: «Es menester señalar que todos los que bastardean la religión, como sucederá a todos aquellos que se dejan llevar por sus fantasías, se apartan del Dios verdadero y se rebelan contra él. Protestarán mucho que no tenían esa intención; pero no es cuestión de juzgar según (...) lo que ellos crean (...), tanto más cuanto que en su oscuridad y tinieblas imaginan diablos en lugar de Dios» (*Institución cristiana,* I, 5, 12). De este modo el igualitarismo de Calvino se convierte finalmente en condenación de los paganos, ya que estos han hecho mal uso de esa Razón que debía llevarlos, si no a la Fe (porque aquí la intervención del Espíritu Santo resulta imprescindible), por lo menos al monoteísmo.

Los hombres son asimismo iguales en el pecado, es decir, en una corrupción que ahora ya no es la de la Razón sino la de la Voluntad humana. El capítulo 14 de la tercera parte de la *Institución cristiana* constituye un ataque a los católicos, que creen en la justificación por las obras, pero se inicia con unas apreciaciones respecto de los paganos que merecen un momento de atención por nuestra parte. «El Señor (...) ha impreso en el corazón de cada uno esta distinción entre las obras honestas y las viles», lo cual determina que los paganos, al igual que los cristianos, tengan una «moral». Pero, declara Calvino, la finalidad de la virtud no es el acto virtuoso en sí mismo sino la gloria de Dios, «el honor divino». Y ocurre que los paganos no se han elevado hasta esta concepción: «Cuántas obras de ellos que en la apariencia externa se muestran buenas son sin embargo, por su mala finalidad, solo pecado (...) Todos aquellos que han sido estimados por los paganos pecaron siempre, aparentando sin embargo ser virtuosos, tanto más cuanto que, desprovistos de la luz de la fe, no dirigieron esas obras, consideradas virtuosas, hacia el fin que correspondía». Calvino se refiere a los Sabios de la Antigüedad, pero su razonamiento es igualmente aplicable a los pueblos «primitivos»; condena por anticipado la teoría del «buen salvaje» —que sin embargo será desarrollada por calvinistas como Jean de Léry—, del salvaje virtuoso y moralmente superior al blanco que, con todo un séquito de vicios originados en la civilización, toma contacto con él. Los paganos, aunque pro-

vistos de cualidades morales, están condenados y destinados a la «muerte eterna».

Es posible que estos textos hayan generado entre quienes los leían y se suponían justificados cierta sensación de pertenecer a una aristocracia —que iba a destruir el igualitarismo básico del calvinismo— y asimismo la idea de que el pagano no es tan solo un hombre cuya salvación debe lograrse (mediante el trabajo misional), irresponsable frente a su propia perdición (ya que no se lo instruyó en las Sagradas Escrituras), sino un hombre que merece su condenación en virtud de que Dios lo dotó de la misma razón y el mismo discernimiento entre el bien y el mal que a nosotros y sin embargo usó de su razón en forma equivocada (dejándola anegar por las supersticiones) y desvió la moral de su verdadera finalidad (que es el honor de Dios). Solo que este orgullo —punto de partida de todo racismo— no puede ser comprendido sino en el caso de que los calvinistas, anglosajones u holandeses, se hubiesen considerado realmente un pueblo elegido, una comunidad de «justificados».

La teoría calvinista de la justificación es bien conocida. El hombre está corrompido desde la caída, y su salvación ya no depende de sí mismo sino de la gracia de Dios. Es el «puro arbitrio» de Dios, y no las obras, lo que salva. Verdad es que las promesas de Salvación son universales, pero esto no impide que exista sólo un pequeño número de Elegidos. En tal caso, ¿cómo puede alguien saber que está salvado? Max Weber ha mostrado cabalmente que el criterio de la Salvación era el éxito en la vida, lo cual hace que la doctrina de la Predestinación no desemboque en la angustia sino en la acción: «Dios Nuestro Señor, al multiplicar sus gracias entre sus servidores y concederles día a día otras nuevas, dado que la obra que ya ha comenzado en ellos le es grata, encuentra en ellos materia y ocasión para enriquecerlas y acrecentarlas de esta manera...» *(ibid.,* II, 3, 11).[8] Esto permite comprender la fundamentación de los análisis de Ortega y Medina y de Banton. El fracaso de la actividad misional (el «salvaje» continuaba voluntariamente apegado a sus «supersticiones») y de la actividad económica (mientras que el colono europeo progresaba y se enriquecía en las colonias, el «salvaje» parecía condenado a una perpetua condición de subdesarrollo) resultaba muy adecuado, en la medida en que el éxito terrenal fuese el criterio

8 Cf. también III, 7, 9, y todo el cap. X del libro III de la *Institución cristiana.*

visible de la elección, para alimentar el orgullo y dar nacimiento al racismo. Pero sería posible llegar todavía más lejos, y encontrar en la *Institución cristiana* textos fácilmente utilizables para justificar la condenación de los paganos y la necesidad de una política segregacionista. Por ejemplo, en la teoría de las «tentaciones», Calvino cita las asechanzas de la vida entre los «salvajes» junto con varios otros de los peligros que pueden amenazarnos (*ibid.,* I, 17, 10); no es aventurado pensar que, en consecuencia, para evitar tales «asechanzas» y, de algún modo, la contagiosidad del pecado, los colonos sintiesen la inclinación de atrincherarse en sus «culturas» europeas, de modo que pudieran sentir sobre ellos —pequeño rebaño perdido en país remoto— la mano protectora de Dios. En otro texto Calvino nos dice que debemos recelar siempre de nosotros mismos y confiar solo en Dios {*ibid.,* II, 10); y lo que caracterizaba a los «paganos» era, precisamente, la confianza que —contrariando aquella regla— depositaban en sí mismos. En efecto, lo que define al pensamiento mágico es que la acción del hombre, si se ejecuta de acuerdo con las reglas, llega siempre a un resultado, de modo que cuando la cólera de los dioses hace sentir sus rigores el pagano sabe que mediante ritos apropiados podrá restablecer el equilibrio —cósmico o social— perturbado. Por último (pero ya hemos destacado este aspecto en un párrafo anterior), el blanco llevaba consigo el sentimiento de la dignidad del trabajo realizado para gloria de Dios y el del valor de la «vocación» en este mundo que le fue asignado por el Señor, en tanto que el pagano no trabaja si no lo urgen a ello las necesidades de la vida y, una vez estas satisfechas, se entrega a la fiesta. La ética del puritanismo, enfrentada con la ética de la fiesta, daba a los colonos la sensación de formar parte del pequeño mundo de los Elegidos, a la par que la voluntad de los paganos se les aparecía definitivamente corrompida, puesto que se apartaba del verdadero fin, el honor divino, para sumergirse en el diabólico placer de los sentidos. Esta teoría de la «vocación» ha tenido por cierto influencia en el surgimiento de cierto racismo. En realidad, Calvino afirma que la desigualdad de aptitudes existe tanto entre los paganos como entre los cristianos y esto se debe a que tal desigualdad (que por lo demás determina, en su concepto, la complementariedad de los oficios) es lo que él llama «una gracia natural» (y no «sobrenatural» como la de la Predestinación); ello no obstante, esas aptitudes provienen de Dios, «que las otorga a quien mejor le place». Pues bien: los europeos, que en aquellos tiempos carecían por

completo de conocimientos etnográficos, debían encontrar que aquellos a quienes precisamente llamaban «salvajes» y con los cuales acababan de tomar contacto eran «retardados» y —para decirlo con palabras de Calvino— «locos y estúpidos»; debía parecerles que Dios no les había concedido aptitudes especiales y superiores sino tan solo dotes (como la capacidad de trabajo físico) que los condenaban, dentro de la complementariedad jerarquizada de los status, a convertirse en servidores de los blancos.[9]

De igual manera sería fácil encontrar en la obra de Calvino toda una serie de textos que valorizan al pequeño grupo de los elegidos frente a la masa de los condenados y por eso mismo resultan aptos para suscitar los fenómenos de segregación y orgullo espiritual que más tarde volveremos a encontrar en el racismo. Por ejemplo, en el *Comentario sobre Mateo,* IX, 37-38 —«la mies es mucha, pero pocos los sega dores»—, tras afirmar que todos los pueblos de la tierra están en condiciones de recibir el Evangelio, Calvino manifiesta que, no obstante ello, «Dios estima más la reducida compañía de los suyos que la del resto del mundo». Con el veneno, sin embargo, viene el contraveneno. Porque toda la ética calvinista es una ética del amor, amor fundado en la definición del prójimo como carne e imagen de Dios. Y ocurre que el «salvaje» (quien, como hemos dicho, participa de la condición humana tanto por la Razón como por el pecado) es, también él y por sobre cualquier otro aspecto, nuestro «prójimo»: «en el nombre de Prójimo están comprendidos hasta los más extraños, inclusive» (*ibid.,* II, 8, 55); «pero digo sin embargo que debemos abrazar en amor de caridad a todos los hombres en general, sin exceptuar a uno solo, sin hacer diferencias entre el griego y el bárbaro, sin parar mientes en que sean dignos o indignos de ello» *{ibid.,* II, 8, 54). Y junto con la ley de la Caridad, contraria al pecado de soberbia, ¿no constituye acaso el fundamento mismo del pensamiento de Calvino, puesto que todo es obra de Dios y no nuestra, la humillación del hombre y no su glorificación? «Somos tan ingratos que creemos acaecida la cosa (...) por nuestra industria (...): siempre despojamos a Dios de su honor» (Sermón LXXIV sobre el Deuteronomio). O si no: «Seamos humildes y pequeños» (Sermón XLII sobre el Deuteronomio). En un libro de reciente aparición, Boisset mostró

9 En particular, véase *Institución cristiana,* II, 2, y especialmente el parr. 14.

acabadamente el arraigo simultáneo de esa ley de caridad y esa ley de humildad en el calvinismo; solo por una distorsión de este pensamiento pudo llegarse a considerar el éxito terrenal como un criterio de la Elección: «No debe olvidarse —manifiesta el citado autor— que la doctrina de Calvino, tan rígida, tan tremendamente dura en su expresión intelectual, está prácticamente subordinada a la ley de caridad. En lo concerniente a la discriminación humana entre réprobos y elegidos, Calvino mantuvo siempre una cauta reserva, negándose a indicar quiénes estaban perdidos y quiénes se habían salvado. El creyente puede saberse elegido pero ignora si se ha perdido, así como ignora qué otro ha sido elegido además de él. Su comportamiento con respecto a sus semejantes, elegidos o rechazados, es un comportamiento de caridad. Prácticamente remite todo a la soberana voluntad de Dios».[10]

Pero hay otro aspecto en el pensamiento de Calvino que es necesario examinar para saber si pudo haber conducido a un comportamiento racista: nos referimos a su eclesiología. El dogma de la comunión de los santos llevaba, en el catolicismo, a identificar la Iglesia visible con la Iglesia invisible. Los reformadores, en oposición a Roma, siempre repudiaron tal identificación de una unidad puramente mística con una institución social. La Iglesia invisible es el conjunto de los Elegidos de Dios, muertos o vivos, que forman el cuerpo único de Jesucristo; pero junto a ella está la Iglesia visible, que se funda en la historia y tiene la misión de difundir la palabra de Dios en medio de grupos sociales determinados. Pues bien: al distinguir de tal modo entre ambas Iglesias, ¿acaso no facilitaba Calvino la aparición de una teoría de la discriminación entre los grupos raciales? ¿No estaba, quizá, justificando por anticipado la creación de iglesias blancas separadas de las iglesias negras? En todo caso, la crítica dirigida contra Roma y el supranacionalismo del papado hizo que Calvino escribiera frases como esta: «Extender al mundo universal lo que ha sido útil a una sola nación es no proceder de acuerdo con la razón; por el contrario, hay una gran diferencia entre el mundo todo y un determinado pueblo (...) Ahora que la religión se ha extendido por el mundo entero, ¿quién no advertirá que es completamente absurdo asignar a un solo hombre el gobierno de Oriente y de Occidente? (*Institución cristiana,* IV, 6). Opiniones como esta, aunque dirigidas ori-

10 Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin,* París, 1959, pág. 217.

ginariamente contra el papado en favor de las iglesias nacionales, debían tener como consecuencia, en una nación multirracial donde cada una de las razas constitutivas poseyese una «civilización» específica, la quiebra de la misma iglesia nacional en tantas iglesias particulares como culturas diferentes hubiese.

Ya veremos más adelante que ese aspecto al que podríamos denominar «teología del *apartbeid»* en Africa del Sur no descansa sobre otras bases.

Quizá más que una consecuencia lógica de la teología calvinista, la eclesiología de Calvino es el reflejo de un momento histórico: el de la formación de las naciones sobre las ruinas de la cristiandad medieval. Pero ese es también el momento histórico que presencia —como bien lo expuso Durkheim en su *División del trabajo social* **•— el advenimiento del concepto de «contrato» en el pensamiento jurídico. Y también en esta materia las ideas de Calvino se adhieren a su época, hasta convertirse en la expresión lógica de ella. Bajo ciertos aspectos la Reforma protestante se corresponde, en su lucha contra el catolicismo, con la evolución del antiguo concepto de Institución •—que signa todo el pensamiento católico tradicional— hacia el nuevo concepto de Contrato. El cristianismo antiguo quiso, al crear la Iglesia, constituir eso que Tertuliano denominó un *genus tertium*, «un pueblo distinto» que superase la oposición entre el Amo y el Esclavo, el patriarca y el gineceo, el griego y el bárbaro; en la Iglesia, nacida del Pentecostés y que en consecuencia derriba la torre de Babel, se encuentran reunidas todas las razas en torno al pan de la comunión para formar un nuevo pueblo; la institución homogeneiza (si se me consiente el término) las diversidades naturales, y elabora con ellas una unidad sociológica. A esta concepción se opone la idea de contrato, es decir, de relación fundada en una doble libertad —la de ambas partes contratantes, que en este caso son el hombre y Dios—. Calvino tomaba del Antiguo Testamento esta idea de contrato, que convertía al pueblo hebreo en un pueblo elegido; solo que él ya no confería este nuevo status a una nación separada sino a un pequeño grupo de Elegidos, destinado a ser la sal de la tierra y no la organización de un cuerpo social particular. Puede afirmarse que cuanto queda de pensamiento judaico en el calvinismo —procedente del Antiguo Testamento y no del Nuevo—• constituye la única posible fuente de racismo inscripta en una tradición calvinista.

De este primer análisis podemos ahora concluir:

1. El pensamiento de Calvino refleja la situación histórica que corresponde a la formación de las nacionalidades y, asimismo, al surgimiento del derecho contractual. Y, en cuanto reflejo, es la «ideología» de una época. O, mejor aún, integra en una reflexión teológica elementos «exteriores» a ella, adventicios con relación a su línea fundamental. Esto plantea un primer problema: el racismo de los calvinistas, ¿está ligado al pensamiento personal de Calvino o a esos elementos adventicios? [11]

2. El pensamiento de Calvino se nos muestra contradictorio cuando lo analizamos en función de las posibles fuentes de un comportamiento racista. Algunos elementos, como por ejemplo el análisis del pensamiento pagano, al igual que la concepción del mundo pagano como lugar de tentación y la contagiosidad del pecado, el valor del trabajo como «vocación», etc., nos parecen aptos para suscitar ese comportamiento. En cambio hay otros, como el igualitarismo, la ley de caridad y la de humildad ante el prójimo —puesto que nadie conoce los designios del Señor—, que siguen la vía opuesta. El racismo, pues, se ve en la necesidad de elegir. Siendo así, se impone determinar qué ha movido a los calvinistas a optar por una variante y desechar la otra. De aquí surge un segundo interrogante: ¿el calvinismo ha sido realmente el creador de la actitud racista? ¿No será quizá que, simplemente, brindó cierto número de conceptos capaces de dar una justificación ideológica *a posteriori* para un racismo que tuvo otro origen —económico y no religioso—, apaciguando así la «mala conciencia» de cristianos poco leales?

Esto nos lleva del examen del calvinismo al de la modalidad —o modalidades— del calvinismo en los países protestantes racistas; en decir, de la teología o la ética religiosa a la historia y la sociología.

11 Cuando hablamos de elementos «exteriores» o «adventicios» en el pensamiento de Calvino no queremos decir con ello que no formen parte de la doctrina calvinista; Calvino era demasiado lógico para no presentar un sistema coherente. Lo único que pretendemos señalar es que la Reforma tiene dos fuentes: por un lado es la consecuencia de una profundización de la vida espiritual a partir de las Escrituras, y por otro es un esfuerzo del cristianismo para adaptarse a las nuevas estructuras sociales. Puesto que no se debe poner el vino nuevo en odres viejos, es preciso, ante cada cambio de la sociedad, hallar nuevos odres donde volcar un mismo vino, siempre nuevo (se juzgaba que el catolicismo, en razón de sus vínculos con estructuras sociales superadas, estaba perimido).

## III

Van den Berghe ha distinguido dos tipos —imágenes ideales en el sentido weberiano del término— de relaciones raciales: el paternalista y el competitivo. En ambos casos existe el prejuicio, pero

| *Tipo paternalista* | *Tipo competitivo* |
|---|---|
| 1. Mestización bajo la forma del concubinato pero únicamente entre hombres de la casta superior y mujeres de la casta inferior. | Mestización severamente reprobada, e inclusive prohibida por la ley. |
| 2. Prejuicio desprovisto de contenido sexual. | Prejuicio cargado de frustraciones sexuales, agresividad, sadismo y temores de castración. |
| 3. Prejuicio integrado en la ideología. No existen conflictos ideológicos entre los prejuicios y el resto de la ideología. | Conflictos: el famoso «dilema americano» de Myrdal. |
| 4. Actitud protectora y paternalista por parte de la minoría dominante, y aceptación relativamente pasiva, entre la mayoría, de su status de inferioridad. | Antagonismos, odio racial. |
| 5. Relativa estabilidad del sistema. El prejuicio desempeña un papel funcional en el mantenimiento del *statu quo.* | Inestabilidad del sistema. Violencias crónicas: linchamientos, tumultos... Prejuicio disfuncional. |
| 6. Prejuicio de intensidad poco elevada. | Tendencia a la intensidad, en círculo vicioso. Emotividad en el prejuicio. |

Van den Berghe relaciona estos dos tipos con dos formas de economía, preponderantemente agrícola y preindustrial una de ellas y fundamentalmente urbana e industrial la otra. Coincidimos en tal apreciación, y ya hemos visto cómo en el

Brasil, donde imperaba el paternalismo, la industrialización se halla en vías de producir una modificación funcional de los prejuicios raciales; por otra parte, tanto el Sur de Estados Unidos como Sudáfrica conocieron en tiempos pasados el tipo paternalista, Aun así, un hecho es evidente: el régimen paternalista tiende a imperar o a mantenerse en los países católicos, mientras que el régimen competitivo tiende a prevalecer en los países protestantes. De esto se desprende una conclusión que, dada la índole de nuestro tema, reviste enorme importancia. El racismo es un hecho universal, que se manifiesta en todas partes, cualquiera que sea la confesión religiosa de los habitantes del lugar donde aflora; en consecuencia, si el calvinismo es culpable de algo no lo será del racismo propiamente dicho *sino de cierta forma o cierto aspecto* del racismo.

Desgraciadamente, el caso de Estados Unidos es difícil de analizar según este enfoque, porque la ideología norteamericana no deriva exclusivamente del puritanismo de sus primeros colonos, de extracción calvinista (opuestos a los grandes plantadores —anglicanos— del Sur); también es tributaria de la filosofía de las Luces, la cual, según lo demostró cabalmente Ralp Barton Perry, se oponía a la religión de los fundadores[12] y triunfa sobre ella a partir del siglo xvni; por último, se nutre asimismo, desde el siglo xix y la marcha hacia el Oeste, con el espíritu de frontera.[13] Esto hace que resulte muy difícil aislar la variable «calvinista» en medio de ese conjunto de factores, constitutivos de la mentalidad norteamericana y, en consecuencia, de «su» racismo. Pese a ello, es posible señalar algunos vínculos entre estos tres factores, ya que la filosofía de las Luces hace suyas algunas ten-

12 R. Barton Perry, *Puritamsme et démocratie* (París): «El pasaje del puritanismo norteamericano a la democracia es una evolución y una revolución a la vez. En cuanto revolución, ha representado el triunfo de las Luces sobre el Despertar puritano (...) Mientras que el puritanismo enseñaba a los hombres a apoyarse en la fe, la revelación y la autoridad —en especial la de la Biblia—• (...) las Luces proclamaban que era posible lograr acceso a la verdad, e incluso a las verdades fundamentales de la religión, merced a la facultad del razonamiento (...) [El puritanismo] enseñaba a los hombres a desconfiar de sus inclinaciones tanto como de sus facultades naturales, y a buscar su origen y su salvación en un orden sobrenatural. Era una religión de misántropos (...) La filosofía de las Luces, por lo contrario, era humana, optimista y eudemonista».
13 Acerca de este espíritu de frontera que transforma las relaciones entre blancos e indios, y con referencia al papel que cumple en la formación del espíritu norteamericano, cf. F. J. Turner, *Les frontisres dans l'histoire de l'Amérique,* 1921.

dencias del puritanismo anterior —por ejemplo el sentimiento de la dignidad humana, la igualdad de los hombres ante Dios y la condenación del lujo y la soberbia—, y la «experiencia de la frontera [vino] a corroborar la idea que los elegidos puritanos y los fundadores de la democracia norteamericana se forjaban acerca de su destino, al creerse objeto de un favor especial de la Providencia (...) El puritano sentía la seguridad de hallarse entre los elegidos cuando lograba sobrellevar la adversidad e imponerse sobre los obstáculos».[14] Ni la filosofía de las Luces ni el espíritu de frontera pudieron, en consecuencia, borrar la antigua senda que enlaza la mentalidad de los norteamericanos con el calvinismo de los fundadores.

¿Qué elementos de ese calvinismo inicial pueden haber contribuido al desarrollo del racismo? Quizá deba anotarse en primer término la importancia concedida a la justicia retributiva. El hombre solo no puede, sin la gracia de Dios, ganar su salvación, pero en cambio le es dado lograr su condena. Pues bien: la negativa del indio a convertirse en «blanco» y adoptar la mentalidad de los colonos europeos para conservar sus valores arcaicos, así como también la inmoralidad de los esclavos negros, de la cual los blancos no reconocían —o no querían reconocer— que fuese la consecuencia directa de la institución de la esclavitud y no un acto de libre determinación por parte de los negros, probaban para los blancos que todos ellos habían elegido la perdición. A partir de entonces se hace posible imaginar una actitud de distanciamiento, contraria a la caridad cristiana con que se había comenzado al establecer las primeras relaciones interraciales. En segundo término, y en medida fundamental, interviene la idea de una higiene espiritual. El pecado pasaba por ser una enfermedad contagiosa; en vano el individuo tomaba todas las precauciones necesarias, porque pese a ellas podía igualmente contraer el mal. Y el caso es que el negro y la negra se presentaban como monstruos de sexualidad, como tentaciones permanentes para los sentidos —o la sensualidad— de los blancos. Por lo demás ¿acaso el color de la piel que los revestía —opuesto a la blancura de los lirios y las palomas, sinónimos de pureza— no manifestaba que ellos (o ellas) eran retoños del Diablo, el rey negro del mundo de las tinieblas? Los sociólogos que estudiaron la situación racial en Estados Unidos repararon con asombro en el hecho de que los racistas justificasen la segregación y las discriminaciones

14 R. Barton Perry, *op. cit.,* págs. 249-50.



i

raciales con el argumento de que son el único medio para evitar que el blanco caiga en la tentación; al parecer, si no se separa a las razas en las escuelas, los servicios religiosos, los paseos públicos y los transportes, se producirá inevitablemente la mestización.

El racismo estadounidense no se puede explicar por medio de la religión. Se explica en cambio por el régimen económico, que desata la lucha en el mercado del trabajo o la carrera por el status social, características del sistema capitalista. Pero el calvinismo parece agregar su matiz a este racismo de tipo competitivo, en la medida en que, al centrar su ideología en la higiene espiritual, convierte a la segregación y la discriminación en consecuencias lógicas del miedo a la mestización (puntos 1, 2 y 6 de la dicotomía de Van den Berghe). Es seguramente por eso que Arnold Rose, en su crítica a *La personalidad autoritaria*obra en la cual Adorno opone el tipo «autoritario» al tipo «democrático» de acuerdo con criterios puramente psicológicos (como si quisiera eximir a Estados Unidos de todo cargo de racismo, haciendo que este constituya tan solo la actitud de individuos particulares), hace notar que los caracteres por los cuales Adorno define su «tipo autoritario» —conformismo, rigidez, pobreza de imaginación, estereotipia, apego al grupo, falta de altruismo, inflexibilidad moral y, finalmente, prejuicio racial— son caracteres «culturales» y no «individuales»: «Supongo que eso que el grupo de California, Adorno y sus colaboradores, llama *personalidad autoritaria* no es sino lo que historiadores y sociólogos llaman desde hace mucho "puritanos" o "fundamentalistas"».[15] Lo menos que puede decirse es que la personalidad de base de quienes hacen profesión de racismo en Estados Unidos lleva, en sus aspectos esenciales, la marca de una cierta «cultura» protestante.

E igualmente cabe afirmar que, así como Myrdal, situándose en el terreno de la ideología política, pudo referirse a un «dilema americano», así también podemos, ubicándonos en el terreno de la religión, referirnos a un dilema adicional. Porque, según lo hemos expuesto en párrafos precedentes, el calvinismo envuelve postulados opuestos, de los cuales algunos pueden suscitar actitudes racistas y otros estorbarlas. Algunos sondeos de opinión realizados en Estados Unidos mostraron, al menos por lo que se refiere a los colegios pro-

15 A. Rose, *Theory and method in the social sciences,* Minneapolis, 1954.

testantes de Luisiana del Norte y católicos de Luisiana del Sur, que: *a)* los protestantes estaban mejor dispuestos hacia los negros que los católicos; *b)* los protestantes más estrechamente identificados con sus iglesias se hallaban mejor dispuestos que aquellos en quienes la identificación era menor.[16] Es decir, en primer lugar, que *la situación se impone a la religión,* ya que en los países donde predominan las actitudes racistas los católicos no están menos libres de culpa que los protestantes; en segundo lugar, que la religión no es solo una doctrina moral sino además el eje dinámico de un nucleamiento, con lo cual se inviste de funciones extraespirituales y resulta susceptible de asociarse a todos los conflictos y prejuicios que dividen a ese nucleamiento, el racismo entre ellos;[17] por último, que es preciso distinguir con toda claridad entre dos tipos de vida religiosa: la que se vive en profundidad, en lo más íntimo del alma, y es contraria al racismo, y la otra, relativamente «convencional». Esta última es la única que puede unirse al racismo, e incluso conferirle una coloración especial.

## IV

El caso del Brasil holandés resulta mucho más significativo para nosotros, ya que la ocupación del nordeste brasileño por parte de los holandeses transcurrió, en cifras redondas, entre 1630 y 1661. Tan breve lapso no alcanzó a permitir la transformación de las ideologías, como aconteció en Estados Unidos. Este caso nos permite hacer sobre todo una confrontación con el del Brasil portugués de la misma época, en el que podemos aislar con relativa facilidad la variable religiosa, dado que los regímenes económicos de uno y otro Brasil son similares: explotación colonial, capitalismo comercial, régimen de gran propiedad, y agricultura destinada a generar exportaciones —azúcar, sobre todo— hacia la metrópoli. Los holandeses, por cierto, gustaban más de la vida urbana en Recife que de la del campo; también es verdad que sentían inclinación por

16 E. Terry Protho, «Group differences in ethnic attitudes of Louisiana College Students», *Sociology and Social Research,* vol. 34, marzo-de 1950. La misma comprobación, relativa a los estudiantes universitarios en general, véase en G. W. Allport y Kramer, «Some roots of prejudice», *Journal of Psychology,* vol. 20, 1946.
17 G. W. Allport, *Nature of prejudice,&* 1954.

el artesanado —y más aún por el comercio— antes que por la agricultura, y es asimismo exacto que las grandes propiedades del interior, con sus molinos azucareros, siguieron en manos de los antiguos colonos portugueses (a quienes Mauricio de Nassau habría de proteger, aun a sabiendas de que se mantenían leales a la fe católica); de todos modos, el Brasil portugués y el Brasil holandés no presentan diferencias en cuanto al régimen de producción y de distribución de la riqueza producida. Lo único que varía es la religión.[18]

Los holandeses del Brasil, exactamente igual que los puritanos de Estados Unidos, llegan imbuidos de la concepción igualitarista que toman de su tradición calvinista. Por un lado, impulsan la organización de centros misionales entre los indios, a quienes enseñan a leer e inician en el conocimiento de la Biblia (aunque, en verdad, si la metrópoli estimula semejante celo misional es por razones que tienen poco que ver con el cuidado de la religión, ya que sus únicas miras consisten en extender al máximo la conquista del país); en otro sentido, se manifiestan contrarios a la esclavitud de los negros. Llegan a los trópicos con su ética religiosa, de la dignidad del trabajo y la santidad de la vocación, y hubiesen querido sustituir el trabajo servil por el trabajo libre: «Pensamos que los molinos deben ser atendidos por hombres blancos». Se los ve, así, convocar a los ciudadanos libres de su país, instándolos a incorporarse a la nueva colonia en reemplazo de los negros. Y, efectivamente, grupos de soldados reformados, pequeños artesanos, comerciantes o empleados de comercio, maestros de escuela o licenciados en medicina, y aventureros sobre todo, tomaron el camino de Pernambuco. Pero, como podrá advertirse por esta enumeración, se trataba de una población esencialmente urbana, poco dispuesta a realizar tareas agrícolas bajo un sol ardiente. Si se quería que la colonia rindiese, la esclavitud era necesaria. De este modo, la presión de los intereses económicos resultó más fuerte que la moral de Calvino: se autorizó la recaptura de los esclavos que, aprovechando la lucha entre portugueses y bátavos, se habían dado a la fuga; fue restringido el derecho de los amos a liberar a sus servidores; para concluir, los holandeses llegaron al extremo de

18 Nuestro análisis se basa en un libro del holandés Watjen (O *dominio colonial hollandez no Brasil,* San Pablo, 1938) y en estudios realizados por el historiador brasileño G. de Mello Neto sobre constancias de los archivos holandeses («A situado do negro sob o dominio hollandez», *Novos Estudos Afro-brasileiros,* Río de Janeiro, 1937, y *Tempo dos Flamengos,* Río de Janeiro, 1947).

conquistar Guinea y Angola, convirtiéndose de ese modo en dueños del tráfico negrero. Contamos con estadísticas de ese tráfico, que nos lo muestran en continuo aumento entre 1636 y 1645.

Ahí estaban los hechos, que desmentían el igualitarismo calvinista, poniéndolo entre paréntesis: «No es posible fabricar el azúcar sin ayuda del esclavo africano».

Si bien el sistema de trabajo entre los holandeses no difiere del imperante en el sector portugués, las relaciones raciales adoptan manifestaciones diferentes. Siempre insistieron los holandeses en que ellos trataban a sus esclavos mejor que los portugueses; el pastor Soler dice en una de sus cartas: «Nuestro pueblo tiene para con ellos una mayor bondad; en cambio, los portugueses los tratan con una ferocidad bestial». Pero una obra anónima escrita en francés -—*État présent des lndes hollandaises*— afirma lo contrario. Según hemos intentado demostrarlo en otro libro,[19] el régimen esclavista exige a los amos cierta dureza de procedimientos, e indudablemente en esta materia la diferencia entre ambos Brasiles no debió ser muy grande. Nadie duda de que los pastores denunciaron el trabajo forzado y la falta de educación religiosa: «Atento a que los doctores cristianos opinan que la principal finalidad de la adquisición de los negros consiste en conducirlos hacia el conocimiento de Dios y la salvación, se los deberá llevar a la iglesia e instruirlos en la religión cristiana». Los católicos del otro Brasil se expresaban en términos similares, pero sus exhortaciones eran letra muerta: los negros trabajaban la semana entera —y los domingos como cualquier otro día—, y Mauricio de Nassau, respondiendo a la Asamblea de los Pastores, hacía notar que los esclavos viejos hablaban portugués, eran sumisos y, en consecuencia, no se ganaba nada con imponerles por la fuerza la doctrina protestante en lengua holandesa.

¿Y qué decir de la mestización, una característica del Brasil católico en cuya virtud se unían sexualmente las razas separadas? Cabría pensar que, si nuestro precedente análisis del «puritanismo» es correcto, los holandeses debieron haberle puesto vallas. Sin embargo, una vez más, parece que también en este aspecto las mismas causas —falta de mujeres blancas en la colonia, sensualidad resultante del clima tropical y, por sobre todo, tajante división en dos clases, la de los amos y la de los esclavos— provocan los mismos efectos. Pierre

19 R. Bastide, *Les religions africaities au Brésil,* París, 1960.



L

Moreau, en su *Histoire des derniers troubles au Brésil,*[20] nos dice que en Recife estaban de moda todos los vicios. Los blancos «corrompían a las negras y las tenían como concubinas»; «judíos, cristianos, portugueses, holandeses, franceses, ingleses, alemanes, negros, brasileños, tupíes, mulatos, mamelucos y criollos vivían todos mezclados, y ni qué hablar de los incestos y pecados *contra natura».* Tampoco en este aspecto hay diferencias entre los dos Brasil. Sin embargo —y esto debe ser tenido en cuenta—, existen constancias de que se intentó llevar a cabo una política de segregación, y para el caso poco importa que no haya tenido éxito. Una ley de 1641 prohibe el casamiento entre blancos y negros; en 1644 se ordena unir en matrimonio a negros y negras; los pocos holandeses —cuyos nombres han trascendido— que vivían casados[21] o en concubinato con indias fueron expulsados de la colonia; un pastor que vivía con una prostituta fue privado de su dignidad eclesiástica y destituido... y cuando los holandeses, derrotados por los lusitanos, perdieron su posesión americana, los pastores vieron en ello una prueba de la cólera divina: «El Consejo se inclina a considerar que, entre otras cosas, Dios se muestra irritado porque en estas tierras no supimos tomar las medidas necesarias para que la existencia de Dios y de su hijo Jesucristo llegase a conocimiento de los negros, dado que el alma de estas pobres criaturas cuyo cuerpo empleamos en nuestro servicio debió haber sido arrebatada a la esclavitud del diablo». Y en cambio el diablo se había valido de esos «cuerpos» para que los amos blancos perdieran asimismo su alma.

Una vez más, lo mismo en el Brasil que en Estados Unidos, la situación (y por «situación» entendemos el conjunto de los datos de hecho: régimen' de producción, clima, relaciones de dominación de una raza sobre otra) es más fuerte que la religión. La ética calvinista flota, como una imagen desprovista de todo dinamismo creador, por encima de una realidad que la niega descaradamente. Fue inútil que el «puritano» de Holanda desembarcase en los trópicos con su igualitarismo, su decisión de convertir y «salvar» a los indios y los negros, su moral del «trabajo libre» y su angustia ante el pecado de la carne, que lo impulsaba a separar las razas: el medio resultó más fuerte que la «doctrina».

20 París, 1651.
21 La mestización no parece haber sido prohibida, al principio, siempre que tuviese efecto entre personas libres. Algunos holandeses contrajeron enlace, mediante el acto religioso correspondiente, con indias tupí.

## III

El último caso que habremos de analizar, y que demorará durante más tiempo nuestra atención por constituir el más rico en enseñanzas, es el de Africa del Sur.[22]

Debemos partir de un hecho, y es el de que la separación de los colores en Africa del Sur aún no tiene un siglo de existencia. De aquí surge un primer interrogante: ¿cómo fue impuesta y qué la precedió? La Compañía Holandesa de las Indias levantó en El Cabo, en 1652, un pequeño puerto para los buques en camino a las Indias, frecuentado tan solo por marineros y aventureros. Sin embargo, en 1657 se dio autorización para que los blancos se estableciesen como granjeros en los alrededores de la fortaleza y llevasen con ese fin el ganado necesario. A partir de entonces y durante el resto del siglo xvn se vuelca en Africa del Sur una corriente de calvinistas holandeses y hugonotes franceses. De aquí resultan dos tipos de contacto entre los blancos y los hotentotes pobladores del lugar o los esclavos negros: 1) El concubinato y la mestización en El Cabo mismo, lo cual corre por cuenta de los soldados y los funcionarios civiles, todos ellos célibes y a menudo aventureros; 2) La segregación fuera del área urbana, en la zona de las granjas, donde los criadores holandeses vivían con los suyos, conservaban el culto familiar tan característico de los protestantes y leían la Biblia después de la cena, antes de acostarse. Pero esta política de aislamiento y separación no impedía que se estableciesen relaciones raciales de tipo paternalista entre los amos blancos y sus servidores hotentotes, jardineros o cuidadores del ganado. Estos recibían de los blancos

22 Las principales obras utilizadas para el análisis de la situación racial en Africa del Sur desde una perspectiva religiosa son las de K. L. Little, *Race et société,* París: UNESCO; I. D. MacCrone, *Race attitudes in south Africa,* Londres, 1937; B. J. Marais, *Colour, insolved probletn of the West,* Ciudad del Cabo, s.f.; F. L. Schoell, *Les tensions raciales dans l'Union Sud-Africaine et leurs tncidences internationales,* París, 1956; Dr. Malan, *Apartheid,* folleto informativo; B. W. Peacy, *When the separated the children of men; Report of the Dutch Reformed Churches in South Africa,* 1955; muy en especial, la colección de los textos del SABRA (South African Bureau of Racial Affairs) y del South Africa Institute of Race Relations, así como diversos artículos publicados por el *Journal of Racial Affairs* (como por ejemplo el de B. Peacy, «The Christian Citizen in South Africa's Multiracial Society», vol. 2, n[9] 4, 1951), otros aparecidos en *Hoernlé Lecture* (J. H. Hofmeyer, «Christian principies and race problems», págs. 2-6) y en *The Student World* (vol. 4, 1951), y, por supuesto, diversas declaraciones de obispos y arzobispos referidas a la discriminación racial.

una educación religiosa muy avanzada, y cuando se suponía que el esclavo había adelantado bastante en el camino de su salvación se le daba el bautismo e inmediatamente se lo liberaba. Una vez libre, no había impedimento legal para que se casase con una persona blanca, si bien hay que reconocer que los matrimonios de este tipo fueron muy escasos (se recuerda, por ejemplo, el de Eva con el explorador Van Mierkoff). En todo caso, a la inversa de lo que ocurría en El Cabo, no se conocía el concubinato. Las costumbres estaban sujetas al más cerrado puritanismo. En primer lugar, desde luego, imperaba una innegable separación sexual, pero ello no era obstáculo para que, en el marco de la familia, se estableciesen vínculos verdaderamente fraternales entre amos y servidores.

Dos hechos vienen a modificar este cuadro idílico inicial. Ante todo, que la colonia holandesa caiga en 1806 en manos de los ingleses. Cierto es que los ingleses suprimen la esclavitud, en 1828, e instituyen un gobierno representativo en 1858, abriendo a las «gentes de color»* y los «negros» la posibilidad de elegir y ser elegidos, pero estas medidas, tan liberales a primera vista, no persiguen otra finalidad que la de eliminar el tipo «paternalista» en las relaciones raciales, para instaurar en su reemplazo el tipo «competitivo». Además los ingleses, en su movimiento expansionista, habrían de salir del territorio hotentote para entrar en relaciones con los bantúes, y en primer término con el grupo xhosa. Continuará la tarea evangelizadora, es cierto, pero ya no tendrá, como con los boers, un carácter familiar; «misiones» organizadas por la metrópoli la tomarán a su cargo, y de este modo el amor cristiano se convertirá en materia de instituciones especializadas, con lo cual, paralelamente, quedarán destruidas las fraternales relaciones afectivas entre los grupos, fundadas en las relaciones interpersonales. Por último, la creciente intervención administrativa, que en el siglo xix desató la gran migración de los descendientes de holandeses hacia el este y el norte, y luego la conquista de estos nuevos territorios por parte de los ingleses al concluir la guerra de los boers, determinarán una separación entre holandeses calvinistas e ingleses liberales que, aunque expresada fundamentalmente en el terreno político, no dejará de tener repercusiones en el ámbito religioso. Esto hace que podamos preguntarnos si las políticas opuestas que con

* «Gentes de color» o *«coloured»* es una expresión que integra la terminología oficial del *apartheid* y designa a los mestizos de europeos y africanos o de europeos y asiáticos *(N. del T.)*

respecto a los bantúes sostienen en Africa del Sur los descendientes de ingleses y los afrikaners no constituirán más la consecuencia de un conflicto político que de miras supuestamente antagónicas en sus respectivas éticas religiosas. O, más exactamente, cabría averiguar si esas divergencias en materia de ética religiosa no resultarán fortalecidas, endurecidas y exageradas por los antagonismos políticos.

El segundo hecho que influyó en la transformación del cuadro inicial fue el descubrimiento de canteras diamantíferas en 1870 y minas de oro en 1896, lo cual acarreó un cambio profundo en la antigua economía sudafricana, ya que a partir de entonces se multiplicaron los medios de transporte, surgieron nuevas ciudades, se diversificó la industria y, como resultado de todo ello, se hizo necesario emplear mano de obra africana en cantidades cada vez mayores. Y es el caso que la antigua economía agrícola facilitaba la separación entre las razas, sobre todo en las zonas ganaderas, donde no se necesita un gran número de trabajadores (fuera de las relaciones paternalistas servidores-patrones), mientras que la industrialización: 1) provocaba la afluencia de los bantúes a los grandes centros urbanos, y en consecuencia mezclaba las razas en lugares de reducida extensión territorial, y 2) generaba la formación de una clase de «blancos pobres», obligada a enfrentar en el mercado del trabajo la competencia de los bantúes, que aceptaban salarios inferiores. Más que un resultado lógico de las convicciones religiosas, el racismo blanco constituye, pues, una respuesta a esas nuevas condiciones económicas. En la oportunidad, el ehfrentamiento entre afrikaners y anglosajones, es decir, entre obreros y empresarios, manifiesta bien pronto —a través de una serie de leyes, despidos en masa de obreros blancos y reacciones sindicales— su carácter económico y no religioso, ya que el liberalismo anglosajón representaba el interés de los patrones en disfrutar de una mano de obra mal pagada, y el racismo afrikaner traducía los intereses de los trabajadores blancos —privados de sus tierras como consecuencia de la guerra de los boers y obligados a refugiarse en las ciudades— de no permitir que la competencia negra viniera a «proletarizarlos» aún más: Federación Industrial de la Unión Sudafricana por un lado, Partido Laborista por el otro.

Pasaje, por lo tanto, de un tipo paternalista de relaciones raciales a un tipo competitivo. Integración de las diferencias de ética religiosa en conflictos —que les son exteriores— de naturaleza política o económica. Oposición, en cuanto a la estrategia de las relaciones raciales, entre dos actitudes: la de los

boers, todavía campesina, de separación para preservar los antiguos valores europeos frente a las influencias de un ambiente nuevo; la urbana, comercial y capitalista de los ingleses, inclinada a ganar a los bantúes para la cultura occidental y asimilarlos. La victoria del doctor Malan señaló el triunfo de la estrategia de los boers sobre la de los ingleses. Con ella quedó asimismo consagrado el triunfo del *apartbeid.*

El *apartbeid* ya es demasiado conocido, y no pretendemos describirlo una vez más. Lo que nos importa es su «ideología» y el papel que en ella desempeña la religión. Los liberales anglosajones piensan que la asimilación de los negros a la cultura de los blancos, al atenuar las diferencias de comportamiento y actitudes entre blancos y no blancos y, sobre todo, al dar pie para una nueva estratificación racial que ya no se fundaría en el color sino en los ingresos, permitiría el surgimiento de una sociedad multirracial unida. Los partidarios de la «separación» responden[23] que la idea de que los boers son antinegros en tanto que los ingleses son los campeones de los africanos es falsa, y no tiene otra finalidad que la de alzar a estos últimos contra el gobierno constituido. El *apartbeid* no es una manifestación racista sino una política nacionalista, que no es lo mismo. En definitiva, lo único que el liberalismo concede a los negros es el falaz derecho de voto, que por lo demás solo podrán ejercer los negros ricos e instruidos, lo cual conseguiría dividir aún más a la comunidad de color y permitiría al capitalismo blanco practicar una más pronunciada explotación de las masas. Por el contrario, lo que se requiere es sustituir la política del *laissez faire* por una de «protección» y «educación». Ultima metamorfosis del tipo «paternalista» boer en una sociedad de competencia racial. Retroceso o, como dijimos, «respuesta campesina». Otro error del liberalismo consistiría en su intención de convertir al hombre de color en simple apéndice del hombre blanco, en un europeo más, que únicamente por el color de la piel diferiría de su modelo; ello, en resumidas cuentas, supondría destruir la cultura bantú en su originalidad y su «negritud», al tiempo que legalizar la mestización equivaldría a liquidar la cultura blanca, disolviéndola en una cultura sincrética.[24] Inclusive es muy probable que el triunfo de este liberalismo condujese a una sociedad estratificada por clases en el estilo de las de América latina, en la

23 Véase, en particular, E. Domingo, *Apartheid and the liberalismo Fallacy,* SABRA, enero de 1961.
24 C. N. Mentz, en *The Student World, op. cit.*

que el poder estaría en manos de una minoría blanca, en tanto que el proletariado estaría compuesto por los bantúes empobrecidos.[25] En resumen, desde el punto de vista ideológico el *apartheid* no se presenta como una doctrina racista y de dominación sino como una política por la cual, al tiempo que se atiende a la autopreservación del grupo europeo y su cultura, se brinda reconocimiento y protección a la comunidad bantú y a su originalidad cultural: «La política del desarrollo separado es la condición del desarrollo de las mismas comunidades bantúes, a las que garantiza, en particular, la posesión inalienable del territorio (...), la posibilidad de administrar sus intereses en forma autónoma y el derecho a alcanzar el desarrollo económico».

Pero la religión forma parte de la cultura: el calvinismo integra la cultura de los afrikaners y el Evangelio misionero se inserta en la cultura bantú. Debemos, por consiguiente, investigar qué sitio ocupa la religión en el *apartheid.* Dijimos unas líneas atrás que los primeros colonos consideraban como sus iguales a los negros bautizados, pero que estos eran únicamente servidores domésticos o esclavos hotentotes. El contacto de los blancos con los bantúes, en el siglo xvm, transformó los datos del problema: la evangelización doméstica cedió su lugar a la actividad misional, e inclusive, si bien al principio la existencia de cultos separados no obstaba a la unidad de la Iglesia, vemos que entre 1829 y 1857 se va infiltrando poco a poco en esa misma Iglesia la idea de segregación «por razones de higiene» —miedo a la mestización— o temores de que el contacto social «perjudique la causa de Cristo entre los cristianos». En síntesis, vemos delinearse lentamente la tendencia —que concluirá por triunfar con el *apartheid*— hacia una Iglesia blanca y una Iglesia misional.[26] El famoso Informe Tomlinson presenta a esa Iglesia misional como una muralla erigida para la protección de los blancos: «La única defensa de la civilización europea en Sudáfrica consiste en intensificar el esfuerzo para la evangelización de los no cristianos», en especial como réplica al mesianismo de las iglesias de Sion,

25 Para esta crítica del liberalismo y en favor del *apartheid* hemos seleccionado deliberadamente las opiniones de gente de color como Domingo y Mentz, en lugar de remitirnos al criterio de los autores blancos.
26 Detalles de esta historia se podrán encontrar en B. J. Marais, *op. cit.* Véase, en el apéndice de esta obra, las opiniones de los principales líderes eclesiásticos —y en especial de los calvinistas— respecto del problema de si «la insistencia de Calvino en cuanto a la desigualdad de los individuos y los pueblos {*Opera,* XXVI, 400, y libro I, 803) permite inferir que ha querido justificar una política de segregación racial».

frecuentemente vinculado con el racismo negro y la guerra antiblanca. Pero este informe también pide a los misioneros que no despojen a los negros de su idioma y su cultura, que sepan discriminar entre cristianismo y civilización occidental y que repeten las tradiciones bantúes en la medida en que estas no se contradigan con los dogmas cristianos. Por último, el Informe Tomlinson dice, con respecto a la interdicción de los casamientos mixtos, que la definición de las relaciones interraciales pertenece al ámbito de responsabilidades del político y no a la competencia de la Iglesia. Dad al César lo que es del César... Naturalmente, los ciudadanos deben observar en su vida privada las enseñanzas de la Biblia, lo cual significa que deben respetar y amar a sus hermanos de color; el *apartbeid* no se opone a este principio, por cuanto solo atañe al ejercicio de una atribución del Estado, cual es la de organizar las relaciones interraciales en su faz política y económica.

Muchísimo más significativos son los libros en que el doctor Malan expone su pensamiento. El *apartbeid* —dice— será lo que querramos hacer de él; contiene un peligro indudable, y es el de que la segregación se realice *contra.* El, en cambio, aboga por la segregación *con.* No existen razas superiores y razas inferiores; hay solamente razas y civilizaciones distintas, respetables por igual. Las discriminaciones son injustas en el único caso de que persigan la explotación de una raza por otra, pero son justas cuando su finalidad es la libre expresión de cada cultura. Y a esto añade el obispo Peacy que el liberalismo anglosajón descansa, en definitiva, sobre la idea de que existe realmente un pueblo de amos; el *apartbeid,* por lo contrario, se funda en la igualdad de las civilizaciones y en la encarnación del cristianismo en la cultura bantú, así como en otros tiempos se encarnó en la cultura grecorromana. Al fin y al cabo el liberalismo no hizo otra cosa que destribalizar a los bantúes —que de ese modo perdieron su antiguo orden social sin sustituirlo por uno nuevo— y corromper sus costumbres (destrucción de la familia, desaparición del respeto por los jefes, los ancianos y los padres.. .), mientras que el *apartbeid* dará lugar a que los africanos actualicen y santifiquen las tradiciones arcaicas y preparará lo que podría designarse como el advenimiento de una «negritud» cristiana.[27] Verdad es que el Cristo restableció la unidad de la raza humana mediante la comunión de los santos, pero, dado que tal unidad había sido rota por la división natural en razas, pue-

27 B. Peacy, *op. cit.*

blos y naciones, únicamente pudo restablecerla, a partir de la torre de Babel, *santificando* y no aboliendo las referidas diversidades. Contra la teoría católica del *genus tertium* de Tertuliano, el calvinismo afrikaner sostiene la tesis de la sublimación —en Dios— de las razas, pueblos o naciones. El «honor de Dios» de Calvino concluye en el «honor étnico», aunque con la expresa salvedad de que este honor étnico vale lo mismo para el bantú que para el europeo.

Vemos así que, pese a sus aparentes similitudes, las dos ideologías de «separación» que hemos debido considerar en relación con el calvinismo —en Estados Unidos y en Africa del Sur— no se ubican sobre idéntico plano. En Estados Unidos, donde los blancos están en mayoría y los negros han perdido, como consecuencia de la esclavitud, sus culturas nativas, la oposición al matrimonio mixto descansa en el estereotipo de la sexualidad desenfrenada del negro y, por lo tanto, en el temor al pecado. En Africa del Sur, donde se han conservado fielmente las tradiciones familiares holandesas cristianas pero donde, también, los blancos se sienten perdidos —según la expresión de Little— en medio de la «nieve negra», la condenación del matrimonio mixto descansa en el miedo a perder, con la amalgama, la herencia cultural europea, y muy especialmente la parte cristiana de esa herencia.[28] De igual manera, por lo que respecta a la separación de las iglesias, los norteamericanos creen que ella no impide que en un nivel más elevado —en el de la Iglesia invisible— se produzca la «comunión de los santos». Los sudafricanos, en cambio, por un razonamiento inverso, declaran que la unidad de la Iglesia invisible no impide que su concreta versión sociológica se adapte a las diversidades culturales.[29] El día de Pentecostés, cuando el Espíritu desciende, cada discípulo —alegan ellos— habla un idioma diferente, como si de este modo Dios hubiese querido justificar la sublimación de las etnias frente a la amenaza de su disolución en vaya a saberse qué *genus tertium.*

Importa que insistamos en estos puntos, tan decisivos para nuestro tema. El *apartheid* se nos ha mostrado como una respuesta política ante cierta situación social y racial, pero, dado que tal respuesta provenía de los sucesores —apegados a una profunda religiosidad— de los antiguos calvinistas, pensamos que allí, en la ideología del *apartheid,* había también cierto

28 B. J. Marais, *op. cit.,* págs. 64-70.
29 *Ibid.,* págs. 115-45.

aspecto religioso, y hemos intentado subrayarlo. Prosigamos ahora nuestra búsqueda interrogando a las iglesias de Africa del Sur sobre este único aspecto en particular. En 1955 la Asamblea de las Iglesias Reformadas* afirmó la unidad de la Iglesia cristiana como cuerpo místico de Cristo, pero los reformadores, y muy especialmente Calvino, rechazaron siempre la identificación de ese cuerpo místico con las iglesias-instituciones, tan diferentes —y a menudo en conflicto— entre sí: la separación en iglesias negras e iglesias blancas responde a la diferencia entre las civilizaciones europea y africana, que solo cesará con el fin del mundo, por lo cual la Iglesia de Cristo, si bien supranacional, no por ello es a-nacional; mientras existan razas diferentes habrá otras tantas iglesias autónomas, las cuales no destruyen la unidad del pueblo de Dios sino que, por lo contrario, revelan en forma más completa la riqueza de las experiencias cristianas. Ciertamente, la existencia de iglesias raciales separadas en un país multirracial como es Africa del Sur presupone innegables peligros, y de ahí las «Recomendaciones» de la Asamblea en pro de una política de amor, tolerancia y respeto mutuo. El *apartbeid* es condenable cuando se pretende utilizarlo en la mayor explotación de una raza, pero constituye la mejor de las soluciones cuando se lo aplica con espíritu cristiano, ya que gracias a él los blancos pueden preservar su cultura y su raza, y los bantúes elevarse dentro mismo de su civilización rescatada en su integridad y, por consiguiente, sin afrontar los peligros mortales de la destribalización.[30]

En la misma línea de pensamiento que la de la Asamblea de las Iglesias, Arthur Keppel Jones advierte que el *apartbeid* exige únicamente la separación de los pueblos y sus civilizaciones, y en modo alguno la discriminación; por el contrario, es un mecanismo llamado a permitir relaciones más armoniosas entre los grupos autónomos.[31] La segregación, en efecto, debe efectuarse en términos de igualdad; el *apartbeid* no ha de convertirse en una técnica de dominación económica (con mayor motivo cabría atribuir esto al liberalismo anglosajón, que apunta a la obtención de sirvientes para las tareas domésticas y de obreros para las fábricas). El *apartbeid* es fundamento

* El autor se refiere a las Iglesias Holandesas Reformadas de Sudáfrica, principalmente integradas por la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* y la *Nederduitse Hervormde Kerk. (N. del T.)*

30 *Report of the Dutch..., op. cit.*

31 A. K. Jones, *Who is destroying ávilization in South Africa?,* SABRA, 1951.

de la integración verdadera, que descansa en la coordinación de las industrias y agriculturas bantúes y nO bantúes en un mercado único.[32] En *Oü va l'Afrique du Sud?,* un libro que, por lo demás, fue escrito en contra del *apartheid,* B. B. Keet resume en los siguientes puntos las arguméntaciones de los defensores del sistema: Dios ha querido pueblos diferentes *(Génesis,* 3, 20; *Hechos,* XVII, 26, etc.); la voluntad de Dios se manifiesta a través de la experiencia de nuestras vidas, y es el caso que nuestros antepasados estuvieron dispuestos a admitir a los indígenas pero se vieron forzados a establecer barreras como consecuencia de la enorme distancia cultural que los separaba de ellos; el sacramento del matrimonio fue instituido por Dios, y ocurre que, según muestran los hechos, la pareja proveniente de razas heterogéneas no vive en armonía, y el contacto asiduo entre las razas concluye con facilidad en ese tipo de matrimonios desdichados; el sexto mandamiento prohibe matar y matarse, y un pueblo no tiene más derecho que un individuo a disponer de su vida: si no mantenemos las barreras entre blancos y negros condenaríamos a muerte, como consecuencia de la desproporción numérica entre ambas poblaciones, a los valores esenciales de nuestra civilización; tenemos el deber de vivir en cordial relación con los demás, pero es un hecho que la mayor parte de los blancos experimenta sensaciones de repulsión frente a las personas de color, de modo que estatuir la vida en común para ambas etnias acarrearía fricciones y frustraciones en perjuicio de los dos sectores: el *apartheid* puede evitar que nazca el odio; Dios nos ha dado una «vocación» de blancos, que consiste en guiar a los negros hacia el Evangelio y ayudarlos a desarrollarse tanto material como espiritualmente, y nos sería imposible cumplir esta misión si no conservásemos pura nuestra raza.

Las otras iglesias condenan el *apartheid* en nombre de la igualdad de los hombres ante Dios, de la unidad de los hijos de Jesucristo y de la ley de caridad (Declaración de los arzobispos y obispos sobre la discriminación racial en Africa del Sur, *Southern Cross,* J. H. Oldham, *Christianity and the Race Vroblem,* etc.). Pero las iglesias calvinistas holandesas aceptan los argumentos que acabamos de enumerar y los integran en su ideología religiosa relativa al *apartheid.* El único valor que revisten semejantes argumentos es el de respaldar la denuncia del uso hipócrita que hacen de ellos tales iglesias y emprender

32 *Integration or separate development,* SABRA, 1952.



L.

la demistificación del *apartbeid* siguiendo el ejemplo de Hoffmeyer, quien dice: Aquellos que defienden la separación de las razas afirman que los nativos podrán realizarse mejor de esa manera, pero no está ahí la razón auténtica del *apartbeid-,* la verdadera razón consiste en el egoísmo de los blancos, en su propósito de mantener a los negros en una situación de inferioridad, en perpetuar la desigualdad de oportunidades y, por consiguiente, en dar la espalda al verdadero cristianismo; por lo contrario, lo que debe hacerse es confiar en Dios y en la generosidad de los seres humanos.[33] Pese a todo, desde las otras iglesias no dejan de alzarse voces de adhesión —en nombre de principios cristianos— a la política del doctor Malan. Un ejemplo es la del obispo anglicano Peacy, ya citado por nosotros,[34] que pretende mostrar al liberalismo anglosajón como el continuador de la política de San Pedro, quien hubiese querido circuncidar a los cristianos: sus seguidores aspiran a desarrollar a los bantúes según la línea europea, con lo cual acabarían por convertirlos en un pueblo que dependiese social, eclesiástica, política e intelectualmente de los ideales de los blancos (ya lo decía un pastor negro: «Vosotros, los europeos, queréis convertirnos en fotografías de vosotros mismos»); el *apartbeid,* en cambio, se inscribe en la línea de San Pablo, quien acepta la diversidad de las herencias culturales. Los liberales confunden lo religioso con lo civil. La fraternidad cristiana es algo espiritual, que nada tiene que ver con la estructura de las iglesias, y menos todavía con la de las naciones.
¿Qué conclusiones se desprenden de este conjunto de hechos, textos y consideraciones?

Ante todo, el *apartbeid* se nos presenta como una respuesta de carácter político ante una situación social particular, originada por la urbanización y la industrialización de Africa del Sur; tal respuesta expresa cierta nostalgia por un pasado al cual se considera idílico, y refleja el ideal de los antiguos colonos, contrario a las transformaciones que el capitalismo industrial ha introducido en el viejo sistema de relaciones raciales.
Pero, en segundo lugar, esa respuesta, puesto que es la de los afrikaners, se expresa en una ideología que contiene, entre otros, un aspecto religioso. Aspecto que, sin lugar a dudas, representa una distorsión del cristianismo. Para nosotros no

33 H. Hofmeyer, «Christian principies...», *op. cit.,* págs, 2-6.
34 Aparte de *When separated..., op. cit.,* véase, también, «The christian citizen...», *op. cit.*

es aquí, sin embargo, donde radica el problema. Lo que nos interesa es verificar si tal «distorsión» tiene su origen -—porque quizá no sea así— en el calvinismo de los creyentes holandeses. O si acaso cabe considerar que la ética calvinista misma se encuentra también «distorsionada».

Kenneth L. Little,[35] en su análisis de la situación racial en Africa del Sur, no se olvida de conceder al factor religioso un lugar junto al factor económico: «La causa —dice— de que se llegara a considerar a los indígenas y otros individuos de extracción no europea como miembros heterogéneos con respecto al grupo debe buscarse en el cerrado particularismo social y religioso de los primeros colonos boers». Y más adelante expresa que, por encima del miedo a la competencia experimentado por los «blancos pobres» y del temor, más general, de toda la minoría blanca ante la idea de verse aniquilada, el *apartheid* debe ser conectado con la tradición de los antiguos boers y la repugnancia que en ellos provocaba la gente de color: «El obstáculo infranqueable para toda solución que no concuerde con el principio de la separación de las razas proviene siempre del exclusivismo de ese grupo de pioneros, que se fundaba en la doctrina de la predestinación y en la conciencia de su homogeneidad racial». Quizás esto sea apurarse demasiado, y convenga más establecer varios niveles de explicación, en cada uno de los cuales el calvinismo ocupará un lugar diferente.

En un primer nivel, que es el correspondiente al «espíritu de frontera», el calvinismo aparece como «elemento» de un conjunto, como parte de un complejo cultural.[36] En una «sociedad de frontera» los hombres están embarcados en una lucha continua contra las fuerzas de la naturaleza y los demás hombres; esta atmósfera de guerra crea un sentimiento de constante inseguridad que impide la instauración de un status orgánico para las relaciones raciales (aunque se trate de un status de «amo» y «esclavos»). Y ese sentimiento de inseguridad lleva asimismo al grupo de pioneros a aferrarse con mayor desesperación a su cultura nativa y su fe religiosa, ambas indisolublemente unidas: la fe forma parte, como uno de sus elementos constitutivos, de la cultura. El calvinismo, pues, aparece en este primer nivel, pero como ingrediente de una herencia cultural que despierta mayor estima cuanto más ame-

35 K. L. Little, *op. cit.*

36 Con respecto a la función desempeñada por el espíritu de frontera en el caso de los afrikaners, véase I. D. Mac Crone, *op. cit.*

nazada se la siente. Hay aquí, en cierto modo, por parte del grupo, un reflejo de conservación de su propia «identidad».

Ya hemos visto, entre los textos favorables al *apartbeid,* la referencia al sexto mandamiento. Dejarse desbordar o penetrar por la masa negra sería un crimen, porque de tal manera se permitiría la destrucción de esa «identidad», es decir, de esa «individualidad» cultural. El apego del calvinismo a su fe y a sus prácticas no opera, pues, como estímulo de una solución racista sino como «parte» de una respuesta global ante la situación de frontera. Los blancos han hecho auténticos esfuerzos para evangelizar a los paganos, pero el cristianismo de los negros, cuando lo hay, difiere en naturaleza del de los blancos, ya que uno y otro se encarnan en tradiciones culturales diferentes. Esto da lugar, pues, a que los blancos defiendan, como elemento constitutivo de su personalidad de base, su propio cristianismo. Aquí, en este primer nivel, aparece el calvinismo, pero bien se ve que no como «explicación» sino como «elemento».

Por lo tanto, el calvinismo es en este nivel, en la medida en que no es «causante» sino «causa», el objeto de una distorsión. Nada más natural, a primera vista, que el apasionamiento con que los grupos minoritarios adhieren a sus valores; para las diversas colonias de los blancos, esto es un fenómeno corriente y universal (no podríamos decir lo mismo de los grupos negros, los cuales, por el contrario, suelen interiorizar los ideales de los blancos, poniéndose así de manifiesto que en los grupos blancos interviene como elemento adicional el orgullo racial o étnico). Pero la mencionada adhesión da origen a un fenómeno de aislamiento voluntario, conservación agresiva y esclerosis. Y aunque sin duda las religiones pueden ser «conservadoras», ello no quita que el cristianismo, primero, y el protestantismo, más tarde, se presentan como fenómenos revolucionarios, como manifestaciones colectivas de un propósito de agitación, de cambio del orden social, de transformación radical de los individuos. Pues bien: el espíritu de frontera elimina de la religión ese dinamismo creador, para cristalizarla como tradición muerta, como un tesoro que se ha heredado y es preciso no dilapidar. La fe queda guardada en la caja fuerte, y de ahí en más solo se muestra como erizada de instrumentos defensivos; ha dejado de ser lo que fue entre los apostóles o los primeros protestantes. El calvinismo se distorsiona porque, de positivo que era, ha cambiado de signo para volverse negativo.

En un segundo nivel, resulta posible que el calvinismo actúe

como un estímulo de ciertas actitudes racistas; es en ese nivel donde se ubica la cita de Little que hicimos unas pocas líneas atrás. Los primeros holandeses, lo mismo que los puritanos de la Nueva Inglaterra en sus relaciones con los indios, pisaron tierra africana imbuidos de una concepción igualitaria; pero su actividad misional fracasó en buena medida, así como su inequívoca voluntad de ayudar al desarrollo económico y social de los indígenas. Con ello la teoría de la predestinación parecía revelar, en la medida en que el éxito terrenal era el criterio de la salvación, que la gracia de Dios estaba reservada a la comunidad holandesa, que constituía el «pueblo elegido» de Sudáfrica. No es casual que en los textos de las iglesias calvinistas sean tan numerosas las citas del Antiguo Testamento que se refieren a la elección de un pueblo en los designios de la Divina Providencia. Los no europeos no supieron aprovechar la tierra que el Señor les había dado ni extrajeron renta alguna del talento que menciona la Parábola. Los blancos procuraron perfeccionar la raza bovina de los criadores bantúes y sustituir el alto número de cabezas (que traía como consecuencia la erosión de las tierras) por una mayor calidad (permitiendo que la tierra descansara); pero tropezaron con la «resistencia» de una civilización que no veía en el buey una fuente potencial de beneficios sino un signo externo de riqueza y una moneda para la concertación del matrimonio. Para los holandeses calvinistas todo sucedía, pues, como si Dios hubiese querido «enceguecer» a los indígenas en tanto hacía que floreciese la economía de los blancos. Por lo demás, el desarrollo del mesianismo negro no se atribuyó a una reacción anticolonialista o a cierto contrarracismo sino a una incapacidad natural para comprender las verdades de la Biblia, a la «superstición» que recubre el cristianismo traído por los misioneros o lo reinterpreta en términos paganos, y en resumen, una vez más, al enceguecimiento, y por lo tanto, en definitiva, a la insondable voluntad de Dios, que elige a unos y condena a otros. Pero la teoría de la predestinación no tiene en Calvino el carácter sociológico que le dan los holandeses, ya que únicamente se refiere a elecciones individuales y nunca a pueblos «hechos a un lado». Por consiguiente, el calvinismo no ha podido operar como estímulo sino en la medida en que haya dejado de ser una dogmática para convertirse en una ideología; en síntesis, que haya sido incorporado al proceso inconsciente de las racionalizaciones y justificaciones *a posteriori.*

Y ya estamos en nuestro tercer nivel, donde el calvinismo

asume el carácter de aspecto ideológico de una política económica que no tiene más raíces que el egoísmo y la decisión de dominio de una raza con respecto a otra. Los textos mismos de los opúsculos propagandísticos para consumo de los cristianos extranjeros ponen claramente de relieve ese elemento de justificación o racionalización *a posteriori,* ya que cuando las contradicciones entre los textos de la Biblia o de Calvino y las realidades del *apartbeid* son demasiado notorias —por ejemplo en lo que se refiere a la separación de las razas durante la Santa Comunión— nos encontramos con frases que disculpan el irritante hiato «a causa de las circunstancias históricas», «a causa de la debilidad humana» o a causa de ideas racistas procedentes del exterior pero tan arraigadas que, en homenaje a la fe del rebaño, era conveniente no herir para no desatar el escándalo. Bien se advierte que todo esto rezuma «mala conciencia». Aunque en teoría el *apartbeid* se presenta como una forma de relativismo cultural, de mutuo respeto por las diferencias étnicas y en pro de un desarrollo separado pero igualitario, en la práctica persigue el aislamiento de la masa de color para facilitar el control que la minoría blanca pueda ejercer sobre ella, y supone sumir a los negros en una situación de inferioridad permanente al reservarles las peores tierras, darles una educación diferenciada y no dedicar al desarrollo de las comunidades no europeas más que una parte mínima del presupuesto nacional... Pese a todo, los boers son demasiado religiosos para que puedan aceptar esos imperativos o exigencias económicas y materiales sin hacer el intento de concordarlas con su fe. La ideología religiosa del *apartbeid* sirve a los boers para disimular, bajo vestiduras aceptables frente a sus propias conciencas, sus intereses egoístas de clase racial.

La comparación entre los casos norteamericano, brasileño y sudafricano permitió sin duda que hiciésemos el hallazgo de elementos comunes a todos ellos, pero también —y quizás en mayor medida—- de elementos divergentes. Y sin embargo hemos partido siempre de grupos «calvinistas» que emigraron hacia nuevas tierras con sus dogmas, su ética y sus iglesias.
No faltan motivos para que los actuales afrikaners sigan una política similar a la de los portugueses, quienes, no obstante, son católicos. Unos y otros reconocen, en efecto, la existencia de «culturas» distintas pero igualmente válidas. Unos y otros han vivido desde hace mucho tiempo en contacto con pueblos diferentes para no haber percibido que cada uno de ellos

tiene su «civilización». Los anglosajones, en cambio, tienden a considerar que los no blancos carecen de civilización y que a ellos les incumbe ante todo la misión de «asimilarlos». Lo que ocurría en Estados Unidos, en realidad, era que el blanco entraba verdaderamente en relación con pueblos «sin cultura» a raíz de que la esclavitud había destruido las culturas negras, y en cambio los holandeses pudieron verificar por vía experimental que los bantúes no eran iguales a los hotentotes. Pero esto determina diferencias de sentido en una política segregacionista que a primera vista parece la misma en Estados Unidos que en Africa meridional. En Africa meridional, donde se enfrentan culturas vivientes, la política de segregación es una reacción defensiva de la civilización blanca amenazada por las civilizaciones de las masas negras. En Estados Unidos, donde frente a la civilización blanca no se alza sino la ausencia de otra civilización, el segregacionismo es una reacción del puritanismo moral contra las tentaciones de la carne, o, si se quiere, de la «cultura» contra la «naturaleza» (en la medida en que, por haber destruido la esclavitud las disciplinas culturales de los africanos, se suponía que estos retrogradaban hacia una vida instintiva, corporal y carnal). Los afrikaners sienten cierta «repugnancia» con respecto a los negros, y esto hace que entre ellos la separación no tenga el carácter dramático que asume en Estados Unidos: simplemente, el blanco se defiende contra el *Alter.* En Estados Unidos se defiende de sí mismo, contra el llamado de los abismos que contiene su propio ser; el rechazo del negro es la objetivación o exteriorización de la lucha del blanco contra sí mismo.

El calvinismo de los puritanos está señalado por aquellos elementos de la doctrina de Calvino que Max Weber discernió como elementos distintivos del espíritu del capitalismo industrial. El calvinismo de los boers, en cambio, es un calvinismo' campesino. Por eso es que el *apartheid* constituye una reacción contra la industrialización y la urbanización, corrientes ambas que mezclan a las razas y tienden a instituir naciones «multirraciales» donde los colores se estratifican en clases. En Estados Unidos el racismo tiene un carácter completamente distinto, puesto que existe en una nación multirracial donde solo hace falta impedir que el negro franquee los límites de clase, para lo cual basta con forzarlo a «conservarse en su lugar». La creación de castas endógamas y cerradas no tiene otra función que la de mantener ese sistema de clases estratificadas y sujetas a la autoridad de la clase blanca. Aquí ya no se trata de una «cultura» que defiende su sistema de valores sino de un «es-

trato étnico» que defiende sus intereses económicos en medio de la competición interracial. Ya mostramos, al consignar el caso del Brasil holandés, que el calvinismo era dominado por la situación. Ahora podemos generalizar: el calvinismo opera siempre dentro de situaciones particulares, y en consecuencia opera «diferencialmente». No podemos, ni siquiera por hipótesis, considerarlo como una variable «independiente»; por lo contrario, nunca dejó de presentársenos como una variable «dependiente». Dependiente de los intereses culturales, sociales y económicos del grupo blanco.

Pero, en tal caso, ¿qué motivos teníamos para buscar en él posibles «estímulos» para el racismo? Si lo que explica en último análisis al racismo son los intereses —por lo demás tanto espirituales como materiales— del grupo blanco, ¿para qué hemos emprendido esos minuciosos exámenes tendientes a desentrañar sus raíces religiosas? Al referirnos a la dicotomía entre el tipo paternalista y el tipo competitivo ya respondimos a este interrogante: la razón está en que, si bien la religión no crea el racismo, puede en cambio otorgarle cierto tinte, determinar sus formas, su intensidad o su cualidad predominante. Ahora bien: se nos ha hecho evidente que los calvinistas blancos llevaron consigo, tanto a las tierras africanas como a las americanas, el calvinismo «total», es decir, el igualitarismo, el carácter individual de la elección divina —o predestinación—, el sentimiento de la vocación, la dignidad del trabajo, etc. Solo poco a poco algunos elementos se oscurecieron y otros, por el contrario, fueron valorizados; lentamente también, sobre la base de las experiencias habidas en materia de contactos raciales (por otra parte mal interpretados) se fue practicando dentro del calvinismo una selección que condujo a retener, si se quiere, más los elementos judaizantes que los elementos cristianos, más los elementos de elección que los vinculados con la condena del pecador... En suma, que se pasó de la experiencia vivida a la ideología. O, si se prefiere, de una fenomenología de la fe a una sociología de los grupos eclesiales. Existen, pues, pese a la diferencia de situaciones, ciertos elementos comunes que nos permiten hablar, si bien no de un racismo cristiano, tanto de un racismo calvinista como de un racismo anglicano o un racismo católico. A propósito de ello queda por hacer toda una sociología de las «infidelidades», porque la «infidelidad», precisamente, no tiene un carácter ético sino sociológico.

# Apéndice: Estereotipos, normas y comportamiento racial en San Pablo, Brasil[1]

Suele decirse que la situación racial existente en el Brasil ofrece un violento contraste con la que impera en el Sur de Estados Unidos. Hay, sin embargo, un problema racial brasileño, si bien reviste formas específicas. Además, los cambios que se están operando en la estructura social de este país al ritmo de la industrialización y urbanización de las grandes capitales sureñas como Río de Janeiro y San Pablo determinan modificaciones en las actitudes étnicas tradicionales o en las relaciones entre blancos y negros.[2] Lucila Hermann, de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Pablo elaboró un cuestionario destinado a averiguar, a través de las respuestas de los alumnos de las escuelas normales y otros establecimientos secundarios, en qué medida era posible descubrir y medir aquellos cambios en la clase media blanca de la ciudad de San Pablo. El cuestionario comprendía cuatro partes:

1. Una lista de 41 estereotipos confeccionada a la vez a partir de la lista de Guy B. Johnson[3] —para que luego se pudiesen establecer con más exactitud las posibles diferencias entre la

1 El presente estudio es una parte de la investigación realizada con el auspicio del Departamento de Relaciones Raciales de la UNESCO que no pudo ser incorporado al informe final; la muerte de la profesora Lucilia Hermann ocurrió antes de que alcanzara a estudiar los resultados del cuestionario, y las hojas conformadas de este último me fueron remitidas a París solo varios años después.

2 Con respecto a estos problemas raciales brasileños, véase G. Freyre, *Casa grande e senzala,* Río de Janeiro, 1934, y *Sobrados e tnucambos,* San Pablo, 1936; D. Pierson, *Negroes in Brazil,* Chicago, 1942; C. Wagley, ed., *Races et classes dans le Brésil rural,* París: ÜNESCO; T. de Azevedo, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne,* París: UNESCO; L. A. da Costa Pinto, O *negro no Rio de Janeiro,* San Pablo; R. Bastide, F. Fernandes, V. Bicudo, A. M. Ginsberg y Ó. Nogueira, *Relafoes raciais entre negros e brancos em Sao Paulo,* San Pablo, 1955; R. Ribeiro, *Religiáo e relagoes raciais,* Río de Janeiro, 1956.

3 G. B. Johnson, «The stereotype of the American Negro», en O. Klineberg, ed., *Characteristics of the American Negro,* Nueva York, 1944, págs. 1-22.



L

estereotipia brasileña y la de los norteamericanos— y a partir de un estudio previo tanto del folklore oral como de la literatura erudita del Brasil. Para cada calificador (previsión, permeabilidad, autocontrol, inteligencia, etc.) se pedía al encuestado que respondiera si, en su opinión, el negro —y luego el mulato— era igual, superior o inferior al blanco.

2. Una serie de 27 preguntas referidas a las normas ideales de la conducta. Por ejemplo: ¿Se debe permitir que los chicos blancos jueguen con los chicos negros? ¿Se debe recibir y i retribuir la visita de los negros o los mulatos? ¿Es conveniente el matrimonio mixto? ¿Es conveniente la elección de un negro para que represente a su país en el extranjero? La respuesta se anotaba en la columna que correspondiese, entre cinco que llevaban los siguientes rótulos: muy favorable, favorable, indiferente, desfavorable, muy desfavorable.

3. Una serie de 16 preguntas referidas al comportamiento real del sujeto o de su familia, preguntas que, como es natural, se hallaban vinculadas con las que se plantearon con respecto a las normas ideales, a efectos de verificar el posible distanciamiento entre lo ideal y lo real.

4. Pero, dado que los consultados eran jóvenes estudiantes que no podían haber conocido todos los tipos de situación en que pudieran hallarse comprendidas las relaciones raciales —p. ej., el matrimonio o los comicios—, se planteaba bajo forma condicional una última serie de preguntas: ¿Usted sería capaz de cortejar, casarse, ir al cine o a bailar con un negro, un mulato claro, etc.?

## La muestra

No fue elegida al azar ni en forma proporcional. Consiste en un grupo de 580 normalistas y estudiantes de otros colegios, procedentes de 5 establecimientos, cuyas edades oscilan entre 15 y 44 años, aunque con marcada inclinación hacia el margen | «joven» (edad promedio: 19,9 años; edad predominante: 1/ años); integran el conjunto 483 mujeres y 97 varones. La distribución según las actividades paternas indica que los encuestados pertenecen en considerable mayoría a la clase media, e incluso media-alta; 75 % de los padres tienen ocupaciones no manuales; lamentablemente, solo 296 encuestados indicaron, en cifras aproximadas, los ingresos de sus familias; de entre

quienes proporcionaron esos datos, el segundo cuartil representa una renta de alrededor de 7.000 cruceros por mes y por familia; sobre el total de 296, 200 oscilan entre 3.500 y 10.500 cruceros (1950). Por lo que respecta al origen étnico, 384 son hijos de padres brasileños, por lo menos uno de los padres es extranjero en 102 casos, y en otros 85 son extranjeros tanto el padre como la madre; 9 encuestados no responden este punto. Debe añadirse que de los 384 que son hijos de brasileños hay 232 que tienen al menos un abuelo —paterno o materno— extranjero. También en este aspecto la muestra resulta ser muy característica de la clase media de San Pablo, ciudad donde los brasileños de tres generaciones sucesivas predominan únicamente en ambos extremos de la escala social: clase alta y clase baja.[4]

Por lo tanto, las conclusiones que extraigamos de este cuestionario no deben aplicarse a otro grupo que no sea el de la clase media de San Pablo.

## Método

El cuestionario fue sometido a un doble análisis sistemático e independiente, que podríamos denominar vertical y horizontal; el primero consistió en tratar a cada individuo como una entidad; el segundo, en tratar cada pregunta como una entidad. Esto ha permitido la corroboración independiente de las mismas conclusiones.

El análisis vertical postula que la cuantificación de datos cualitativos no altera de manera perceptible la realidad estudiada, y que la misma cota tiene igual significado en diferentes sujetos. De este postulado se desprende una clasificación de los individuos con referencia a seis escalas cuantitativas que han sido tratadas como variables unidimensionales: la variable a va de 0 a 41 y mide el número de respuestas igualitarias en la primera parte del cuestionario y en lo relativo a los negros: cuanto más elevada es la cota, menor es la aceptación de estereotipos por parte del sujeto; la variable |3, de 0 a 41, mide esta vez el número de respuestas igualitarias con referencia al mulato; la variable y va de + 41 a — 41 y representa la di-

4 S. H. Lowrie, «Origera da populado de Sao Paulo e diferenciado das classes sociais», *Revista do Arquivo Municipal*, San Pablo, n° 42, págs. 195-212.

ferencia P — a, donde las cotas positivas indican una imagen más favorable al mulato y las negativas una imagen más favorable al negro; la variable T| va de -f 27 a — 27 y expresa la diferencia entre las respuestas favorables y las respuestas desfavorables en el cuestionario sobre las normas: cuanto más alta es la cota, más democráticas son las respuestas de los sujetos; la variable 0, que se escalona de 0 a 16, es la suma de las respuestas «sí» a la tercera parte del cuestionario, y la variable x la de las respuestas «sí» (debió practicarse la inversión de alguna de ellas) a la cuarta parte: en estos dos últimos casos las cotas elevadas indican un fuerte grado de asociación —real o futura— con personas de color.

El análisis horizontal postula que una misma respuesta tiene idéntico sentido en personas diferentes. Todas las respuestas a las diversas preguntas fueron reducidas a porcentuales sobre el total de quienes respondieron; la falta de respuesta o las respuestas equívocas fueron eliminadas. Estos dos postulados pueden ser motivo de crítica; algunas preguntas eran preguntas «trampa» que exigían un esfuerzo de reflexión, y es posible que algunos sujetos hayan caído en tales «trampas». Sin embargo, no creemos que las conclusiones generales se hayan visto falseadas a causa de ello.

## Estereotipos: la forma brasileña del prejuicio racial

La distribución de a muestra una marcada tendencia al prejuicio; el 75 % de la muestra admite 25 estereotipos o más; la distribución de (3 es más simétrica que la de a, aunque siempre inclinada en la misma dirección; los sujetos, pues, se forman imagen más favorable del mulato que del negro. El segundo análisis corrobora estos resultados y nos permite verificar, además, que el prejuicio antinegro difiere en muchos aspectos del que prevalece en Estados Unidos, como, por ejemplo, en cuanto concierne a inteligencia (el 55 % considera que el negro es intelectualmente igual al blanco, y solo el 43 % lo juzga inferior) y aptitudes para la música (la idea de que el negro se halla dotado de un talento musical ingénito es aceptada únicamente por el 22 % de los sujetos). Las semejanzas, sin embargo, se imponen a las desemejanzas, y así es que, especialmente, encontramos también en el Brasil la asociación entre prejuicio racial y sexualidad.

La distribución de y nos permite clasificar a los sujetos en tres categorías: un grupo de 269 se forman del negro y del mulato una idea parecida (sujetos cuyas cotas oscilan entre + 2 y — 2); un grupo de 268 se forman del mulato una idea más favorable que del negro (cota superior a + 2); por fin, un pequeño grupo de 43 sujetos se hacen del negro una idea más favorable que del mulato. Este grupo de 43 sujetos fue comparado con el grupo de 45 que se encontraban en el extremo opuesto de la escala (cotas de + 13 o más). Esta comparación no reveló diferencias estadísticamente significativas en cuanto concierne a edad, sexo, nacionalidad de los padres o ingresos familiares. Existen, en cambio, grandes diferencias en cuanto a las variables r], 0 y x (véase el cuadro 1).

Cuadro 1.

| | Promedio | Promedio | Promedio |
|---|---|---|---|
| Grupo positivo . . . . | 10,4 | 6,8 | 5,2 |
| Grupo negativo . . . . | 4,7 | 4,4 | 3,4 |

Cuadro 2.

| | ¿Admitiría casarse con un negro 0 un mulato? | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Tanto con un negro como con un mulato | En la opción, solamente con un mulato | Ni con uno ni con otro | Total |
| Grupo positivo . | 3 | 8 | 34 | 45 |
| Grupo negativo . | 1 | 1 | 41 | 43 |

$x^2$ = 8,34 $n$ - 2

Es decir que el grupo de cotas negativas demuestra tener más prejuicios en sus normas y en su comportamiento real. Estas diferencias son estadísticamente válidas en el nivel $p$ — 0,05. Si se comparan ambos grupos en cuanto a su aceptación del matrimonio interracial, se advierte que el grupo negativo revela una más fuerte inclinación a la endogamia que el grupo positivo (véase el cuadro 2).

El grupo positivo es más exógamo que la muestra total; los

dos únicos casos de exogamia dentro del grupo negativo son casos marginales (cotas de —3 y —4, respectivamente).

En la muestra existen, pues, dos modos de pensar contrapuestos en materia de relaciones raciales y mestización. Estos dos tipos de prejuicio tienen por común denominador la creencia en la superioridad de la raza blanca; pero el grupo más favorable a los mulatos entiende que estos son superiores a los negros por su mayor semejanza con los blancos, y en consecuencia se muestra menos opuesto a la mestización y, en términos generales, más tolerante. Por el contrario, el grupo más favorable a los negros expresa un racismo mucho más desarrollado; si piensa que los negros son mejores es porque los considera en cuanto «raza pura», dado que estima perjudicial toda mezcla de sangres y, por lo demás, se muestra mucho más virulento en todas las manifestaciones del prejuicio. Esta conclusión contradice un aserto sostenido frecuentemente por los estudiosos de las realidades brasileñas, según el cual en el Brasil el prejuicio es un «prejuicio de marca» —es decir, de apariencia física o de color más que «de origen» o de raza—,[5] Si bien esta afirmación es válida a grandes rasgos, el cuestionario revela sin embargo que paralelamente y en cierto sector de la población existe, aunque restringido, un prejuicio racial puro, independiente del trivial prejuicio de color; muestra asimismo que, lo cual resulta aún más significativo, ese prejuicio no se introdujo en el Brasil con el inmigrante europeo. Esta última comprobación parece confirmada por otro estudio de los estereotipos realizado en Río de Janeiro, ciudad cuya población es más homogénea que la de San Pablo, revelador de que en la opción negro-mulato los sentimientos de hostilidad —y aun de fuerte hostilidad— se dirigen preponderantemente contra este último.[6] Queda por determinar en qué medida tal fenómeno constituye una secuela de la esclavitud u obedece, por lo contrario, a la dinámica de las relaciones raciales, que hace del mulato un competidor más temible que el negro en la lucha por el status social.

5. O. Nogueira, «Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem», *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas,* San Pablo, 1955, págs. 409-34.
6 L. A. da Costa Pinto, *op. cit.,* pág. 203. (Sentimientos hostiles y fuertemente hostiles contra el negro, 37%; contra el mulato, 68,16%; sentimientos de simpatía y de fuerte simpatía hacia el negro, 46,61 %; hacia el mulato, 29,90 %.)

Pero el problema más importante consiste en saber en qué medida este prejuicio influye en la conducta —ideal o real— de los individuos. La distribución de r), muy regular y ligeramente inclinada hacia el matiz tolerante —en contraste con las escalas a y (3—, así como el análisis horizontal de la segunda parte del cuestionario, muestra que las normas sociales definen cabalmente al Brasil como una democracia racial. Sin embargo, es preciso advertir que, si bien la igualdad teórica es aceptada de manera casi unánime, y aunque las relaciones ocasionales —no afectivas—son admitidas por una mayoría sustancial, aparece una línea de color cuando se trata ya de relaciones íntimas que superan el nivel de la buena vecindad (las opiniones están divididas aproximadamente por partes iguales entre favorables, contrarias e indiferentes con respecto a los lazos de amistad; un 75 % se manifiesta contrario a la mestización con los negros y un 55 % le es igualmente adverso por lo que se refiere a los mulatos).
Por lo contrario, 9 y x están distribuidas de forma que tienden hacia la parte inferior de la escala, y estos resultados del análisis vertical se ven corroborados por los del análisis horizontal de las secciones tercera y cuarta del cuestionario.

Cuadro 3.

| | u | T] | 6 | y. |
|---|---|---|---|---|
| a | – | + 0,60 | + 0,25 | + 0,37 |
| •o | + 0,60 | – | + 0,51 | + 0,68 |
| 6 | + 0,25 | + 0,51 | – | + 0,49 |
| X | -i- 0,37 | + 0,68 | + 0,49 | – |

Comparemos ahora las diversas escalas de nuestras cuatro variables, y así podremos verificar no solo que todos los coeficientes son positivos —lo cual indica la coherencia lógica interna del cuestionario— sino también que la correlación más fuerte es la establecida entre normas sociales y normas perso-

nales de comportamiento, mientras que la más débil es la que se establece entre los estereotipos y el comportamiento real.

Por un lado, esto indica que la estereotipia influye poco en la conducta de los individuos, y que, por lo contrario, tal conducta tiende a modelarse según las normas de la democracia racial brasileña; pero, por otro lado, revela asimismo la existencia de un marcado contraste entre la aceptación teórica de las normas ideales y el alto grado de estereotipia, la falta de relaciones reales entre las razas y la resistencia a los contactos íntimos con personas de color. Es así como viene a manifestarse el carácter ambivalente de las relaciones raciales en el Brasil, atrapado entre el prejuicio y la tradición paternalista, o entre los residuos del régimen esclavista y el igualitarismo democrático. Aunque el «dilema brasileño» no se parezca mucho al «dilema americano», de todos modos existe también un dilema brasileño.

## Variaciones del prejuicio según sexo, nivel económico y origen étnico de los sujetos

Existe una patente oposición entre hombres y mujeres. Los hombres revelan más estereotipia que las mujeres, pero en compensación demuestran mayor tolerancia en los demás aspectos. Estas diferencias son estadísticamente válidas en el nivel $p = 0{,}01$:

Cuadro 4.

| | Promedio a | Promedio T) | Promedio 6 | Promedio |
|---|---|---|---|---|
| Muestra total | 13,3 | 5,4 | 5,7 | 4,2 |
| Grupo masculino | 11,8 | 8,4 | 7,9 | 5,0 |

En particular es con respecto a las preguntas sobre el casamiento mixto donde se encuentran considerables diferencias entre ambos grupos sexuales. Los hombres experimentan menos rechazo que las mujeres ante el casamiento con individuos

mestizos claros. La encuesta realizada por Pierson en Bahía[7] obtuvo datos que confirman esta actitud, la cual concuerda asimismo con el folklore erótico brasileño, centrado en la apología de la *morena.*

La diferencia antes indicada con referencia al comportamiento de los sexos tiene su explicación en el tipo de educación racial impartida en las familias de clase media, que se asienta sobre dos polos: rechazo de la mestización, que en cuanto al negro comprende también el punto de vista estético, y deseos de no herir inútilmente a los demás por causa del color de piel, evitando provocar tensiones raciales.[8] Del primer polo deriva la mayor intolerancia femenina, y el segundo produce un fenómero de autocensura en la expresión de los prejuicios. Verdad es que los varones son educados de igual manera, pero ellos pueden sustraerse más pronto a la influencia del medio familiar. Por lo demás, esta hipótesis encuentra confirmación en el hecho de que, si bien la mujer manifiesta menos estereotipia, hay que hacer sin embargo una excepción con respecto a las respuestas a la pregunta n? 39 de la primera parte del cuestionario: el grupo femenino considera que los negros son más sensuales que los blancos; los varones, en cambio, tienden a considerarlos iguales a los blancos (véase el cuadro 5).

Cuadro 5.

| | Los negros son: | | | |
|---|---|---|---|---|
| | Superiores | Iguales | Inferiores | |
| Hombres | 4% | 57% | 39% | $X^2 = 72{,}9$ |
| Mujeres | 40% | 44% | 16% | |

Esta diferencia, estadísticamente válida en el nivel $p = 0{,}01$, revela que, como fruto de la educación comentada, la mujer experimenta un mayor temor subconsciente a la agresión sexual por parte de los negros. Pero, en cambio, la mujer, que tiene menos oportunidades que los hombres de entrar en

7 D. Pierson, *op. cit.,* pág. 197 (trad. al portugués).
8 R. Bastide y otros, *op. cit.* Para R. Ribeiro, este deseo obedece a la influencia del catolicismo en las actitudes y la mentalidad brasileñas *(op. cit.).*



L

competencia económica con los negros, no necesita recurrir en igual medida que el hombre al desarrollo de la creencia en la superioridad de la raza blanca.

Evidentemente, no es posible establecer sobre la única base de los ingresos una rigurosa clasificación en clases sociales —es decir, por lo que concierne a nuestra muestra, en clase media alta y clase media baja—. A pesar de ello hemos comparado un grupo de 49 sujetos cuyos ingresos familiares ascendían a por lo menos 14.500 cruceros con otro grupo de sujetos de ingresos familiares inferiores a 4.500 cruceros. Tan solos las diferencias para la variable a son estadísticamente válidas en el nivel de confianza $p = 0{,}05$. El grupo de altos ingresos acepta más estereotipos que el grupo de ingresos bajos, pero se muestra más tolerante en lo que concierne a las normas sociales y el comportamiento real. Todo ocurre, pues, como si este grupo se sintiese exento de la amenaza que los negros pudieran representar para su situación social; todavía se siente seguro. En cambio, el ascenso de los negros —obra de la reciente industrialización en la ciudad de San Pablo—, que ya comienzan a competir con los blancos por algunos empleos correspondientes a los peldaños inferiores de la escala profésional, despierta en la clase media baja una turbación que se manifiesta a través de una conducta más discriminatoria. De este modo, tendríamos *in statu. nascendi* un fenómeno similar al que se produjo en Estados Unidos, durante el período de la reconstrucción, en relación con los «pobres blancos». Pero este comportamiento más intolerante no crea una marcada estereotipia que pudiera volverse contra el grupo blanco inferior mismo. Pierson ha manifestado que en el Brasil el prejuicio racial es de clase más que de raza.[9] El análisis del cuestionario no permite separar al prejuicio de clase del de color; sin embargo, las dos conclusiones a que arribamos, en cuanto al sexo y en cuanto a los ingresos, sugieren igualmente que es necesario someter esta afirmación a una revisión crítica: la importancia de la sexualidad en la estereotipia impide identificar lisa y llanamente el prejuicio de color con un prejuicio de clase, y el comportamiento del grupo de bajos ingresos muestra que la discriminación se insinúa en el interior de la clase cuando esta se ve en peligro de que la invadan los negros.

Por último, la comparación entre el grupo de los nacionales y el de los hijos de inmigrantes no revela diferencias consi-

9 D. Pierson, *op. cit.,* pág. 421 (trad. al portugués).

derables. Pero esto no significa que el mayor peso del prejuicio en San Pablo —cuando se lo compara con el Brasil tradicional o rural— no esté parcialmente vinculado con los inmigrantes, ya que, como hemos visto, el grupo de los nacionales puros es muy pequeño y la muestra pone en claro que hubo cruzamientos étnicos en generaciones anteriores. Y otra causa de que no aparezcan grandes diferencias radica en que el grupo de los hijos de inmigrantes no es homogéneo; cada etnia tiene un comportamiento étnico diferencial, y esos comportamientos pueden neutralizarse en los resultados globales. Para verificarlo hemos examinado en forma sucesiva los cuatro grupos étnicos más numerosos (véase el cuadro 6).

Cuadro 6.

| Etnias | Promedio | Promedio | Promedio | Promedio |
|---|---|---|---|---|
| Japoneses | 18,3 — | 9,6 — | 6,2 — | 5,6 — |
| Sirio-libaneses | 11,5 + | 1,1 + | 3,5 + | 3,8 + |
| Italianos | 15,1 - | 4,7 + | 5,4 + | 4,1 + |
| Portugueses | 12,4 + | 12,0 — | 7,9 - | 4,9 - |

*Nota:* El signo «—» indica un prejuicio menor; el signo «+», un prejuicio mayor.

Los japoneses muestran mucho menos prejuicio, seguramente porque ellos mismos constituyen un grupo minoritario y soportan alguna forma de discriminación. Los sirio-libaneses demuestran un alto grado de prejuicio, lo cual se explica por razones históricas y socioeconómicas que un integrante de nuestro equipo analizó en un trabajo anterior.[10] Los italianos se comportan como gente de bajos ingresos, lo cual concuerda con el nivel económico de la mayoría de los miembros de ese grupo. Finalmente, los portugueses se definen igual que el grupo de altos ingresos, cosa que, si bien se contradice con su status económico real, resulta comprensible en virtud de la homogeneidad cultural existente entre portugueses y brasileños. El prejuicio diferencial del grupo de altos ingresos sería, pues, más característico de lo que podríamos denominar «el Brasil arcaico», y constituiría para ese sector, que aún no se

10 R. Bastide y otros, *op. cit.,* págs. 128-29.



L

siente afectado por las modificaciones de la estructura social y el ascenso del grupo negro, una herencia del pasado.

## Conclusiones y examen

En síntesis, ha quedado establecida la existencia de un prejuicio de raza o de color contra los negros y los mulatos. En la muestra se manifiestan opiniones que van desde la extrema tolerancia hasta la extrema intolerancia. La libertad de actitudes y, en menor grado, de comportamiento es bastante grande. Las normas sociales son flexibles más que coactivas. La igualdad de oportunidades es ampliamente aceptada, la asociación amistosa es ampliamente tolerada, pero las relaciones íntimas son objeto de reprobación. Los mulatos son, por lo general, motivo de menos prejuicios que los negros. Un pequeño grupo de la muestra tiene sobre el mulato una opinión más desfavorable que sobre el negro, y este grupo exhibe un prejuicio racial mucho más virulento que el otro grupo. El sexo asume gran importancia como determinante del prejuicio. Parece indudable que el status socioeconómico desempeña una función, aunque nuestros datos son demasiado incompletos e inseguros, como para indicarnos en qué consiste exactamente. El origen nacional de los jóvenes revela ser importante apenas se comienza a discernir entre las diversas naciones de origen. En definitiva, la mayor parte de nuestras conclusiones confirman el cuadro clásico que se ofrece con respecto a la situación racial brasileña, pero también sugieren la necesidad de revisarlo en algunos aspectos.

No obstante, esa revisión solo podrá realizarse si se convierte en el objeto de futuros estudios. Por ejemplo, para ver en qué medida el prejuicio racial en el Brasil difiere del prejuicio de clase —cosa que, a nuestro entender, se desprendía tanto del análisis del grupo femenino como del practicado en el grupo de bajo nivel económico—, sería necesario elaborar una nueva investigación de tipo experimental. En todo caso, hasta el momento lo cierto es que la relación entre el status socioeconómico y el prejuicio no resulta simple y directa. De igual manera, nuestra hipótesis acerca de un dilema brasileño merecería una investigación específica: nos la sugiere el contraste entre la estereotipia, las normas ideales y la conducta de los sujetos, pero la insuficiencia del cuestionario en cuanto concierne a las relaciones interraciales enmascara las relaciones

concretas y complejas, de tendencias contradictorias, que pueden existir en la realidad de los hechos, según lo indican los estudios norafricanos referidos al vínculo de vecindad.[11] Finalmente, debe observarse que algunas de las tendencias reveladas por las respuestas de los grupos sometidos al cuestionario nos parecieron explicables en virtud de los cambios que la industrialización introdujo en la estructura social. Sin perjuicio de ello, cabe tener en cuenta que el cuestionario es demasiado estático para permitirnos penetrar tan íntimamente como sería deseable en la dinámica de las relaciones raciales.

11 Deutch, etcétera.



L